

Ediciones TRILCE

Arjun Appadurai







NUEVA YORK

HONK KONG

MEXICO







PARIS

ESTAMBUL

?

LA MODERNIDAD DESBORDADA

Dimensiones culturales de la globalización

LA MODERNIDAD DESBORDADA • Arjun Appadurai

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

LA MODERNIDAD DESBORDADA

Traducción de
GUSTAVO REMEDI

ARJUN APPADURAI

LA MODERNIDAD DESBORDADA

Dimensiones culturales de la globalización

Ediciones TRILCE



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1996
Primera edición en español, 2001



Título original: *Modernity at large*

Durazno 1888; 11300 Montevideo, Uruguay
e-mail: trilce@adinet.com.uy
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.,
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
e-mail: fondo@fce.com.ar
Av. Picacho Ajusco 227; 14200 México D.F.

ISBN: 950-557-406-1

IMPRESO EN ARGENTINA - *PRINTED IN ARGENTINA*
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

A mi hijo ALOK,
mi lugar en el mundo.

AGRADECIMIENTOS

Este libro fue escrito a lo largo de un período de seis años, tiempo durante el cual me he beneficiado con el contacto con muchas personas e instituciones. La idea del libro surgió en el bienio 1989-1990, mientras usufructuaba una beca de la Fundación MacArthur en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Princeton. Algunos capítulos fueron escritos mientras estuve como codirector del Centro de Estudios Culturales Transnacionales de la Universidad de Pensilvania. Lo terminé en la Universidad de Chicago, lugar donde pude disfrutar y aprovechar de un amplísimo espectro de conversaciones interdisciplinarias en el Instituto de Humanidades de Chicago, y donde pude beneficiarme de la energía y el entusiasmo que generó –y que rodeó– al Proyecto Globalización. También en Chicago, durante ese mismo período, una serie de intercambios y debates que tuvieron lugar en el Centro de Estudios Transculturales (y anteriormente en el Centro de Estudios Psico-Sociales) me aportaron una perspectiva nacional e internacional invalorable.

Las siguientes personas han contribuido con críticas y sugerencias de mucho valor respecto a las diferentes partes y versiones de los distintos capítulos que conforman este libro: Lila Abu-Lughod, Shahid Amin, Talal Asad, Fredrik Barth, Sanjiv Baruah, Lauren Berlant, John Brewer, Partha Chatterjee, Fernando Coronil, Valentine Daniel, Micaela di Leonardo, Nicholas Dirks, Virginia Domínguez, Richard Fardon, Michael Fischer, Richard Fox, Sandria Freitag, Susan Gal, Clifford Geertz, Peter Geschiere, Michael Geyer, Akhil Gupta, Michael Hanchard, Miriam Hansen, Marilyn Ivy, Orvar Lofgren, David Ludden, John MacAloon, Achille Mbembe, Ashis Nandy, Gyanendra Pandey, Peter Pels, Roy Porter, Moishe Postone, Paul Rabinow, Bruce Robbins, Roger Rouse, Marshall Sahlins, Lee Schelsinger, Terry Smith, Stanley J. Tambiah, Charles Taylor, Michel-Rolph Trouillot, Greg Urban, Ashutosh Varshney, Toby Volkman, Myron Weiner y Geoffrey White. Pido mis disculpas a todos aquellos que, inadvertidamente, pude no haber mencionado.

Algunas personas merecen una mención especial por su apoyo más general y generoso. Mi maestro, amigo y colega Bernard S. Cohn me inició, en 1970, en una travesía por la antropología y la historia, y fue de allí en adelante una inagotable fuente de ideas, amistad y realismo crítico. Nancy Farriss siempre me mantuvo alerta de los peligros y desafíos de la comparación histórica y de los significados de la fidelidad a los archivos. Ulf Hannerz ha sido mi compañero de ruta en los estudios de los asuntos globales desde 1984, cuando compartimos un año en el Centro de Estudios Avanzados en las Ciencias del Comportamiento (Palo Alto, California). Peter van der Veer, tanto en Filadelfia como en Amsterdam, siempre ha sido una fuente de amistad, ingenio y discusión a fondo. John y Jean Comaroff, tanto a través de sus investigaciones y trabajos escritos como mediante su estimulante presencia en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, contribuyeron de muchas maneras a moldear este libro. Sherry Ortner alentó y respaldó

este proyecto desde el principio y fue quien aportó una de las dos cuidadosísimas lecturas del manuscrito a publicar por la Editorial de la Universidad de Minnesota. También querría dejar expresado mi agradecimiento al segundo –y anónimo– lector. Dilip Gaonkar y Benjamin Lee (coeditores de la serie *Mundos Públicos* que inaugura este libro) han sido amigos, colegas e interlocutores de muchas más formas de las que yo podría mencionar aquí para salir del paso. Homi Bhabha, Jacqueline Bhabha, Dipesh Chakrabarty, Steven Collins, Prasenjit Duara y Sheldon Pollock me aportaron una comunidad de ideas que, si bien en formación, me ayudaron a completar este libro y a imaginar muchos futuros.

Lisa Freeman, directora de la Editorial de la Universidad de Minnesota, y Janaki Bakhle (integrante de dicha editorial hasta hace poco) me acompañaron de cerca, combinando paciencia y estímulos, críticas, sugerencias y oficio editorial.

Muchos estudiantes, tanto en la Universidad de Pensilvania como en la Universidad de Chicago, también han sido una invalorable fuente de inspiración y energía. Quisiera hacer una mención especial a aquellos cuyo trabajo y aportes han enriquecido las ideas y planteos de este libro: Brian Axel, William Bissell, Caroline Cleaves, Nicholas De Genova, Victoria Farmer, Gautam Ghosh, Manu Goswami, Mark Liechty, Anne Lorimer, Caitrin Lynch, Jacqui McGibbon, Vyjayanthi Rao, Frank Romagosa, Philip Scher, Awadendhra Sharan, Sarah Strauss, Rachel Tolen, Amy Trubek y Miklos Voros. Eve Darian-Smith, Ritty Lukose y Janelle Taylor merecen ser especialmente mencionadas tanto por sus contribuciones intelectuales como por su asistencia práctica. Caitrin Lynch, por su parte, hizo un magnífico trabajo con el índice. Otras personas que también me ayudaron en el complicado proceso que supuso producir este texto son Namita Gupta Wiggers y Lisa McNair.

Mi familia ha tenido que convivir con este libro, siempre con una actitud generosa y a veces hasta sin saberlo. Mi esposa y colega Carol A. Breckenridge está, de algún modo, presente en todas y cada una de estas páginas: este trabajo es un documento más de nuestra aventura de vida. Mi hijo Alok, a quien dedico este libro, pasó de la adolescencia a la edad adulta junto con él. Su talento para amar y su pasión por la vida han sido siempre un recuerdo constante de que los libros no son el mundo: son, simplemente, acerca del mundo.

Prólogo
Aquí y ahora, los desafíos de la globalización

Modernidad y desbordes

"Aquí y ahora": con esa frase se abre *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (1996) de Arjun Appadurai. La frase, el clásico *hic et nunc*, nos remite al momento presente y, sobre todo, al presente de una *modernidad desbordada*. La imagen del *desborde* implica la de una modernidad que se ha *salido de madre* o que *anda suelta* (*at large*). No se trata sólo de un hallazgo feliz de la escritura: la imagen de que *la modernidad esté desbordada* resume e ilustra algunas de las ideas básicas del pensamiento de Arjun Appadurai argumentadas en esta obra.

El libro no es un análisis más de la *globalización*, sino una provocativa reflexión sobre la forma contemporánea con que la modernidad es reformulada en ese fenómeno que llamamos *mundialización* o *globalización*. Más que un "proyecto incompleto", como sostiene Habermas, la modernidad es vista como entrando en una nueva etapa donde grandes *flujos* reestructuran la vida de las sociedades en el conjunto del planeta, en particular, el flujo migratorio y el de la información. Pero donde, además, *el trabajo de la imaginación* se ha vuelto central.

Appadurai lo señala de esta manera:

> Este trabajo lleva implícita una teoría de la ruptura que adopta los medios de comunicación y los movimientos migratorios (así como sus interrelaciones) como sus dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio, y explora los efectos de ambos fenómenos en *el trabajo de la imaginación*, este último concebido como un elemento constitutivo principal de la subjetividad moderna. El primer paso de esta argumentación es que los medios de comunicación electrónicos han transformado decisivamente al campo de los medios de comunicación de masas en su conjunto, lo mismo que a los medios de expresión y comunicación tradicionales (p. 19).

La centralidad de los medios de comunicación en la ruptura con la sociedad tradicional es compartida con el fenómeno de la *migración* y la constitución de lo que el autor llama *audiencias migratorias* o *espectadores desterritorializados*. Es por esto que Appadurai afirma que: "Esta relación cambiante e imposible de pronosticar que se establece entre los eventos puestos en circulación por los medios electrónicos, por un lado, y las audiencias migratorias, por otro, define el núcleo del nexo entre lo global y lo moderno" (p. 20).

El argumento de *La modernidad desbordada* no se resuelve, sin embargo, con la ecuación de los flujos migratorios e informáticos (o electrónicos). De hecho, el argumento de la alteración del escenario contemporáneo de la modernidad globalizada había sido formulado por Appadurai en 1990 en su célebre ensayo de *Public Culture* "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", cuando planteó y describió los *paisajes* (*scapes*) que tensionaban la relación entre los procesos de *homogeneización* y *heterogeneización* presentes en la globalización. Esos cinco *paisajes* –*etnopaisajes*, *mediapaisajes*, *tecnopaisajes*, *financiapaisajes* e *ideopaisajes*– son, según el autor, los "bloques elementales (de los juegos de armar infantiles) con los que se construyen lo que a mí me gustaría denominar (extendiendo la idea de Benedict Anderson) los *mundos imaginados*, es decir, los múltiples mundos que son producto de la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo" (p. 47).

Y si en ese pasaje no *está el detalle*, al menos se halla la otra cara de la argumentación acerca de los flujos; me refiero a la imaginación. Una imaginación que Appadurai relaciona fuertemente con el fenómeno de las comunidades (o, como él también las llama, *vecindarios*) *diaspóricas*.

El trabajo de la imaginación en este mundo *postelectrónico* tiene un papel central, se afirma en *La modernidad desbordada*, pues ha entrado en la lógica de la vida cotidiana distinguiéndose de los espacios expresivos del arte, el mito y el ritual. Pero, además, la diferencia entre imaginación y fantasía permite demostrar que no sólo –a diferencia de lo planteado por la Escuela de Francfort– los medios electrónicos no son el opio del pueblo sino que la victoria de la ciencia y la muerte de la religión no son hechos definitivos ni incontrovertibles. Por lo mismo, Appadurai afirma: "Hoy, la imaginación es un escenario para la acción, y no sólo para escapar". Más aun, la imaginación permite que el consumo de los medios masivos de comunicación (y/o electrónicos) promueva "resistencia, ironía, selectividad y, en general, *agencia*". Es decir, la capacidad de *actuar*, de *ser agentes* y de tener una fuerte actuación en la vida social –todo lo que se resume con el neologismo "agencia"– no sólo no se pierde, como sostuvieron muchos críticos de los medios de comunicación masiva, sino que es estimulada.

Por último, el autor distingue entre una imaginación individual y una imaginación colectiva. Es esta última la que él ve actuar en el presente mundo postelectrónico y que se agrega al papel que la imprenta tuvo en el capitalismo en la configuración de las *comunidades imaginadas* de Benedict Anderson (1993). Es decir, en el capitalismo electrónico funcionan otras formas colectivas de la imaginación que no están presentes sólo en el nivel del Estado-nación.

El lugar desde donde se habla y desde donde se lee

En cierto modo, *La modernidad desbordada* realiza una fuerte argumentación en torno al proceso de transformación del Estado-nación y proclama que la actual etapa que vive la humanidad es la de la *posnación*. El ataque o el réquiem al Estado-nación –ataque que no deja de reconocer que se trata de un proceso en curso– que efectúa Appadurai parece, en

primera instancia, muy convincente. Pero es en este punto, precisamente, donde *el lugar desde donde se habla* o *desde donde se teoriza* se vuelve particularmente relevante. Pero no sólo el lugar desde donde se habla y teoriza, sino también el lugar desde donde se lee.

En otro texto me ocupé en extenso de los efectos y de las implicaciones de lo que he llamado el *Commonwealth teórico,* y también de la importancia del lugar desde donde se habla; pero no querría dejar de señalar lo que esto significa tanto en relación con *La modernidad desbordada* como con mi lectura de este libro. Los capítulos y las múltiples referencias a los procesos de desterritorialización (particularmente en relación con el flujo informático, pero también con las comunidades diaspóricas) que, según Appadurai, caracterizan el *hic et nunc* de la sociedad globalizada pueden ser leídos de modo diferente desde América Latina; en particular desde el Río de la Plata. Si bien las referencias a las *culturas desterritorializadas* o a los procesos de desterritorialización son frecuentes en varios autores latino e iberoamericanos (a modo de ejemplo, véase el García Canclini de *Culturas híbridas* y de artículos posteriores, así como, entre muchos otros, Jesús Martín Barbero, Renato Ortiz, Lourdes Arizpe, Manuel Castells), cabe preguntarse acerca de la vigencia de lo territorial en otros ámbitos (Fredric Jameson señaló que el mercado de trabajo era una de las expresiones de la fuerte permanencia de lo *territorial nacional*).

De todos modos, el análisis de los procesos socioculturales que realiza Appadurai tanto en relación con la India como con las comunidades diaspóricas en distintas regiones del planeta –convergente, en muchos aspectos, con lo señalado por García Canclini– y el papel fundamental de la transformación tecnológica de los medios de comunicación masiva parecen no tener en cuenta un *paisaje* –un sexto paisaje, que se agregaría a los cinco *scapes* fundamentales descriptos en *La modernidad desbordada*–, que es el de la memoria.

La memoria aparece en escasas ocasiones en el texto de Appadurai –ya sea referida a la memoria individual, ya a procesos colectivos– sin que se la considere central. Es posible que, al hablar desde el Río de la Plata, una región fuertemente atravesada, en estos tiempos posdictatoriales, por el debate en torno a la memoria colectiva, yo esté sobrevalorando la importancia del papel que la memoria juega en la constitución de las subjetividades contemporáneas entre nosotros.

Pero no se trata sólo del paisaje de la memoria. La construcción de una nueva cartografía, que supone la noción de desterritorialización y sus implicaciones respecto de formas de organización político territorial, como la del Estado-nación, heredadas del siglo XIX, no significa la eliminación de toda organización espacial.

La desterritorialización que se asocia a las transformaciones tecnológicas, mediáticas, migratorias y financieras no implica la desaparición de las coordenadas de ubicación y localización geográficas, y supone una cartografía propia. No sólo no desaparecen dichas coordenadas, como puede verse en el sugestivo título de un ensayo de Heloisa Buarque de Holanda, "La academia al sur del ciberspacio", sino que, como ella misma indica en relación con el crecimiento del número de *sites* de América Latina en Internet, "el perfil de los usuarios en estas regiones denota aún un desarrollo desigual en el uso y el acceso a las informaciones virtuales" (Buarque de Holanda, p. 7). Es cierto que, como indica un poco después, "tradicionalmente, los procesos de identificación o de representación de identidad fueron siempre realizados a partir de los parámetros no de una sino de varias pertenencias: la pertenencia regional, la nacional, la temporal, la genealógica. En el ambiente

de Internet, lo que ocurre es precisamente lo inverso, o sea, la pérdida del valor de las nociones de tiempo y espacio" (Buarque de Holanda, pp. 8-9).

Ciertamente, se trata de una nueva cartografía, pero de una cartografía en la que perduran tanto la memoria de un pasado colonial como las desigualdades económicas y sociales, y las diferencias culturales, lingüísticas y de acceso a la ciudadanía. El ciberespacio –a pesar de su explosivo crecimiento y de su futuro potencialmente muy democrático– visto desde América Latina sigue reproduciendo algunos rasgos fundamentales de la antigua cartografía. En ese sentido, el impacto de la nueva cartografía impuesta por la revolución informática si bien desestabiliza las antiguas referencias localizadoras no lo hace de modo homogéneo. Es decir que todavía tiene sentido la ubicación geográfica tradicional a la hora de sentarse frente a una computadora. Todavía tiene sentido e indica una diferencia –no sólo geográfica sino también simbólica– estar al sur o al norte. Todavía tiene sentido, cabría agregar, ubicarse o comunicarse en inglés o en otras lenguas, en una comunidad diaspórica afincada en el Primer Mundo o en cualquiera de otros mundos numerables.

Es posible que la actual cartografía que acusa recibo de la transformación cartográfica introducida por la informática sea también de transición. Como ha sido señalado, "espacio y tiempo son categorías fundamentales de la experiencia y percepción humanas, pero lejos de ser inmutables, están muy sujetas al cambio histórico" (Huyssen).

Es posible, en este sentido, que la desterritorialización y la transformación/superación del Estado-nación sean parte de los efectos o de las dimensiones culturales que generó la globalización obligando al *desborde de la modernidad*. También es posible que, lejos de estar asistiendo al fin del Estado-nación en sí, estemos presenciando la transformación de su forma decimonónica. Appadurai no niega esta posibilidad y señala, incluso, el surgimiento de nuevos tipos de nación como, por ejemplo, la nación homosexual (literalmente, la "nación rara" o "maricona", *queer nation*); pero el problema radica, creo yo, en los procesos sociales, así como los procesos de constitución de la subjetividad contemporánea, que Appadurai considera no operan del mismo modo en países que accedieron a la etapa poscolonial durante el siglo XX y países, como los nuestros, cuyo proceso poscolonial es muy anterior.

Final

Gran parte del debate de Appadurai refiere al campo de la antropología, pero no su totalidad. Como él mismo lo señala, los temas y problemas que discute atañen tanto a los estudios culturales como a los estudios literarios y al campo más amplio de las ciencias sociales. De hecho, *La modernidad desbordada* es un libro estimulante en más de un sentido, para más de una disciplina, para más de una región.

Los apuntes que ahora termino no pretenden dar cuenta de la totalidad de ideas ni del debate que abre y genera este libro; apenas quieren mostrar –de modo muy parcial– algunas de las inquietudes que su lectura me produjo. Seguramente, buena parte de mis dificultades o de mis entusiasmos se deban a una *mala lectura* (*missreading* que, espero, no sea una *mythreading*, como apuntó alguna vez Benedict Anderson, 1993). *Mala lectura* o lectura

mitificadora o *mistificadora*, lo que sí queda en claro es que *La modernidad desbordada* es un aporte fundamental en el debate cultural contemporáneo.

Como señaló Imre Szeman, uno de los primeros reseñadores de este libro:

> Para aquellos cuya profesión es examinar productos culturales, o incluso culturas enteras (desde críticos literarios hasta antropólogos), la globalización significa que deben emprenderse nuevos acercamientos y que deben desplegarse nuevos discursos para explicar el presente. [...] El libro de Appadurai quizás es optimista acerca de las posibilidades que abre la globalización. Este libro enfrenta el nuevo milenio mirando sin temor hacia el futuro.

No podría estar más de acuerdo. *La modernidad desbordada* mira hacia delante, utópicamente quizás, pero eso no solía ser un defecto y creo/espero que no lo siga siendo. Más allá de que uno esté cien por ciento de acuerdo con cada uno de los ensayos que componen este libro, su lectura cumple el papel fundamental de toda empresa intelectual: hace pensar, y mucho.

HUGO ACHUGAR

Montevideo, diciembre de 2000

1. Aquí y ahora

LA MODERNIDAD pertenece a esa pequeña familia de teorías que, a la vez, declaran poseer y desean para sí aplicabilidad universal. Lo que es nuevo de la modernidad (o acerca de la idea de que su novedad es un nuevo tipo de novedad) se desprende de esa dualidad. Sea lo que fuere aquello que el proyecto de la Ilustración haya creado, cuanto menos aspiró a producir personas que, consiguientemente, hubieren deseado volverse modernos. Este tipo de justificación de sí, y de profecía cumplida de antemano, generó un sinnúmero de críticas y provocó gran resistencia tanto en el nivel de la teoría como en el de la vida cotidiana.

En mi juventud en Bombay, mi experiencia de la modernidad fue sobre todo sinestésica y fundamentalmente preteórica. Descubrí la imagen y el aroma de la modernidad leyendo *Life* y catálogos de colegios universitarios estadounidenses en la biblioteca del Servicio de Información de los Estados Unidos, yendo al cine Eros, a sólo cinco cuadras de mi edificio de departamentos, donde se proyectaban películas de clase B (y algunas de clase A) provenientes de Hollywood. Le rogaba a mi hermano, que al principio de la década del sesenta estaba en la Universidad de Stanford, que me trajera pantalones vaqueros y que a su regreso me trajera un poquito del aire de aquel lugar, de aquella época en su bolsillo. De esta manera fui perdiendo la Inglaterra que había mamado en mis textos escolares victorianos, en rumores de compañeros de liceo que habían conseguido la beca de la Fundación Rhodes, en libros de *Billy Bunter and Biggles* que devoraba en forma indiscriminada, lo mismo que a los libros de Richmal Crompton y Enid Blyton. Franny y Zooey, Holden Caulfield y Rabbit Angstrom fueron erosionando lentamente aquella parte de mí que hasta ese momento había sido la Inglaterra eterna. En fin, tales fueron las pequeñas derrotas que explican por qué Inglaterra perdió el Imperio en la Bombay poscolonial.

En ese entonces no sabía que estaba pasando de un tipo de subjetividad poscolonial (dicción anglófona, fantasías de debates en la Oxford Union, miraditas prestadas a la *Encounter*, un interés patricio en las humanidades) a otra, la del Nuevo Mundo más duro, sexy y adictivo de las reposiciones de Humphrey Bogart, las novelas de Harold Robbins, la revista *Time* y las ciencias sociales al estilo estadounidense. Para cuando me lancé de lleno a los placeres del cosmopolitismo en Elphinstone College, tenía *todo lo necesario* –una educación anglófona, una dirección en un barrio de clase alta de Bombay (aun cuando mi familia tenía ingresos de clase media), fuertes conexiones sociales con las personalidades importantes del *college*, un hermano famoso como ex alumno (ya fallecido) y hasta una hermana, también en el *college*, con hermosas amigas. Pero el virus estadounidense ya me había alcanzado. Fue así que comenzó mi travesía, que luego me llevaría a la Universidad Brandeis (en 1967, donde los estudiantes se habían convertido en una incómoda y desequilibrante categoría étnica) y, más tarde, a la Universidad de Chicago. Hacia 1970, todavía estaba a la deriva, pero más o menos encaminándome hacia las costas de las ciencias

sociales estadounidenses, los estudios de las regiones del mundo y hacia aquella forma triunfal de la teoría de la modernización, que en un mundo bipolar todavía era una extensión de la cultura y de la política exterior estadounidense.

Los capítulos que siguen deben ser entendidos como un esfuerzo por comprender y dar sentido a un largo viaje que comenzó en los cines de Bombay como una sensación, como una experiencia estética, y que terminó en un encuentro cara a cara con la *modernidad-como-teoría* en mis clases de ciencias sociales de la Universidad de Chicago en los primeros años de la década de 1970. En estos capítulos he buscado reflexionar sobre ciertos hechos culturales y usarlos para explorar y abrir la discusión acerca de la relación entre la modernización como un hecho observable y la modernización como teoría.[1] Este recorrido inverso a como viví lo moderno podría explicar el lugar privilegiado que doy a lo cultural y que, de obrar de otra manera, podría parecer una decisión disciplinaria caprichosa o arbitraria, es decir, un mero prejuicio profesional de la antropología.

El ahora global

Todas las grandes fuerzas sociales tienen sus precursores, precedentes, análogos y raíces en el pasado. Son estas genealogías múltiples y profundas (véase el capítulo 3) las que frustraron las aspiraciones de los modernizadores de diferentes sociedades, en la medida en que pretendían sincronizar sus relojes históricos. Este libro también argumenta en favor de un quiebre general en las relaciones intersocietales en las últimas décadas. Esta forma de entender el cambio –y, en particular, el quiebre– necesita ser explicada y diferenciada de otras teorías anteriores de la transformación radical.

Uno de los legados más problemáticos de las grandes teorías de las ciencias sociales de Occidente (Auguste Comte, Karl Marx, Ferdinand Toennies, Max Weber, Émile Durkheim) es que constantemente han reforzado la idea de la existencia de un momento muy preciso –llamémosle el momento moderno– que al irrumpir genera un quiebre profundamente dramático y sin precedentes entre el pasado y el presente. Reencarnada luego en la idea de la ruptura entre la tradición y la modernidad, y tipologizada como la diferencia entre las sociedades que son ostensiblemente tradicionales y las ostensiblemente modernas, esta visión fue señalada, en repetidas oportunidades, como distorsionadora de los significados del cambio y de la política de lo pasado. Y, sin embargo, es cierto: el mundo en el que vivimos hoy –en el cual la modernidad está decididamente desbordada, con irregular conciencia de sí y es vivida en forma despareja– supone, por supuesto, un quiebre general con todo tipo de pasado. ¿Qué tipo de quiebre es éste, si no es el que identifica y narra la teoría de la modernización (que se critica en el capítulo 7)?

[1] La ausencia de citas específicas en este ensayo no debe dar la impresión de que fue inmaculadamente concebido. Este capítulo introductorio, lo mismo que el libro que le sigue, se apoya en el trabajo realizado por diversas corrientes de las ciencias sociales y humanas durante las últimas dos décadas. Muchas de mis deudas para con esos autores y corrientes se harán visibles en las notas de los capítulos siguientes.

Este trabajo lleva implícita una teoría de la ruptura, que adopta los medios de comunicación y los movimientos migratorios (así como sus interrelaciones) como los dos principales ángulos desde donde ver y problematizar el cambio, y explora los efectos de ambos fenómenos en *el trabajo de la imaginación*, concebido como un elemento constitutivo principal de la subjetividad moderna. El primer paso de esta argumentación es que los medios de comunicación electrónicos transformaron decisivamente el campo de los medios masivos de comunicación en su conjunto, lo mismo que los medios de expresión y comunicación tradicionales. Esto no debe interpretarse como una fetichización de lo electrónico tomado como la única causa o motor de esas transformaciones. Los medios de comunicación electrónicos transforman el campo de la mediación masiva porque ofrecen nuevos recursos y nuevas disciplinas para la construcción de la imagen de uno mismo y de una imagen del mundo. Esta es, por consiguiente, una argumentación relacional. Los medios electrónicos transforman y reconfiguran un campo o conjunto mayor, donde los medios impresos y las formas orales, visuales y auditivas de comunicación continúan siendo importantes, aun cuando sean alterados interna y sustancialmente por los medios electrónicos. Como resultado de efectos tales como la transmisión de noticias en videos digitales vía computadora, la tensión que surge entre el espacio público del cine y el espacio privado donde uno mira un video, su casi inmediata absorción por el discurso público o la tendencia a ser asociados con el *glamour*, el cosmopolitismo y lo nuevo (ya sea en relación con las noticias, la política, la vida doméstica o el mundo del entretenimiento y del espectáculo), los medios electrónicos tienden a cuestionar, subvertir o transformar las formas expresivas vigentes o dominantes en cada contexto particular. En los capítulos siguientes intentaré rastrear y mostrar el modo en que los medios electrónicos transforman los mundos preexistentes de la comunicación y el comportamiento.

Los medios electrónicos dan un nuevo giro al ambiente social y cultural dentro del cual lo moderno y lo global suelen presentarse como dos caras de una misma moneda. Aunque siempre cargados de un sentido de la distancia que separa al espectador del evento, estos medios de comunicación, de todos modos, ocasionan la transformación del discurso cotidiano. Del mismo modo, los medios electrónicos pasan a ser recursos, disponibles en todo tipo de sociedades y accesibles a todo tipo de personas, para experimentar con la construcción de la identidad y la imagen personal. Esto es así porque permiten que los guiones de las historias de vida posibles se intersecten o coincidan con el encanto de las estrellas de cine y con las tramas fantásticas de las películas sin quedar necesariamente disociados del mundo plausible de los noticieros, los documentales, los periódicos y otras formas de proyección en blanco y negro. Debido a la pura multiplicidad de las formas que adoptan (el cine, la televisión, los teléfonos, las computadoras) y a la velocidad con que avanzan y se instalan en las rutinas de la vida cotidiana, los medios de comunicación electrónicos proveen recursos y materia prima para hacer de la construcción de la imagen del yo, un proyecto social cotidiano.

Lo mismo que ocurre con la mediación ocurre con el movimiento. Por cierto, las migraciones en masa (ya sean voluntarias o forzadas) no son un fenómeno nuevo en la historia de la humanidad. Pero cuando las yuxtaponemos con la velocidad del flujo de imágenes, guiones y sensaciones vehiculizados por los medios masivos de comunicación, tenemos como resultado un nuevo orden de inestabilidad en la producción de las subjetividades

modernas. Cuando los trabajadores turcos en Alemania miran películas provenientes de Turquía en sus apartamentos de Berlín, y los coreanos de Filadelfia miran las imágenes de las Olimpíadas de Seúl (1988) que les llegan de Corea vía satélite, y los conductores de taxis paquistaníes que viven en Chicago escuchan casetes con grabaciones de los sermones pronunciados en las mezquitas de Paquistán o Irán que les envían sus parientes y amigos por correo, lo que vemos son imágenes en movimiento encontrándose con espectadores desterritorializados. Esto da lugar a la creación de esferas públicas en diáspora, fenómeno que hace entrar en cortocircuito las teorías que dependen de la continuidad de la importancia del Estado-nación como el árbitro fundamental de los grandes cambios sociales.

En suma, los medios electrónicos y las migraciones masivas caracterizan el mundo de hoy, no en tanto nuevas fuerzas tecnológicas sino como fuerzas que parecen instigar (y, a veces, obligar) al trabajo de la imaginación. Combinados, producen un conjunto de irregularidades específicas, puesto que tanto los espectadores como las imágenes están circulando simultáneamente. Ni esas imágenes ni esos espectadores calzan prolijamente en circuitos o audiencias fácilmente identificables como circunscriptas a espacios nacionales, regionales o locales. Por supuesto, muchos de los espectadores no necesariamente migran. Y por cierto, muchos de los eventos puestos en circulación por los medios de comunicación son, o pueden ser, de carácter meramente local, como ocurre con la televisión por cable en muchas partes de Estados Unidos. Pero son pocas las películas importantes, los espectáculos televisivos o las transmisiones de noticias que no son afectados por otros eventos mediáticos provenientes de afuera o de más lejos. Y también son pocas las personas que en el mundo de hoy no tengan un amigo, un pariente, un vecino, un compañero de trabajo o de estudio que no haya ido a alguna parte o que esté de vuelta de algún lado, trayendo consigo historias de otros horizontes y de otras posibilidades. Es en este sentido que podemos decir que las personas y las imágenes se encuentran, de forma impredecible, ajenas a las certidumbres del hogar y del país de origen, y ajenas también al cordón sanitario que a veces, selectivamente, tienden a su alrededor los medios de comunicación locales o nacionales. Esta relación cambiante e imposible de pronosticar que se establece entre los eventos puestos en circulación por los medios electrónicos, por un lado, y las audiencias migratorias, por otro, define el núcleo del nexo entre lo global y lo moderno.

En los capítulos siguientes intentaré mostrar cómo el trabajo de la imaginación, entendida en este contexto, no es ni puramente emancipatorio ni enteramente disciplinado, sino que, en definitiva, es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que los individuos y los grupos buscan anexar lo global a sus propias prácticas de lo moderno.

El trabajo de la imaginación

A partir de Durkheim y los aportes del grupo de la revista *Années Sociologiques*, los antropólogos han aprendido a concebir las representaciones colectivas como hechos sociales, es decir, considerándolas trascendentes de la voluntad individual, cargadas con la fuerza de la moral social y, en definitiva, como realidades sociales objetivas. Lo que me interesa sugerir aquí es que en las últimas décadas hubo un giro, que se apoya en los cambios tecnológicos

ocurridos a lo largo del último siglo, a partir del cual la imaginación también pasó a ser un hecho social y colectivo. Estos cambios, a su vez, son la base de la pluralidad de los mundos imaginados.

A la luz de esto podría parecer absurdo sugerir que haya algo nuevo acerca del papel de la imaginación en el mundo contemporáneo. Después de todo, nos acostumbramos a pensar que todas las sociedades produjeron su propio arte, sus propios mitos y leyendas, expresiones que implicaron un potencial desvanecimiento de la vida social cotidiana. A través de esas expresiones, las sociedades demostraron tener la capacidad de trascender y enmarcar su vida social cotidiana recurriendo a mitologías de diversa índole en las que esa vida social era reelaborada e imaginativamente deformada. Por último, aun los individuos de las sociedades más simples encontraron en los sueños un lugar para reorganizar su vida social, darse el gusto de experimentar sensaciones y estados emocionales prohibidos y descubrir cosas que se fueron filtrando en su sentido de la vida cotidiana. Más aun, en muchas sociedades humanas, estas expresiones fueron la base de un complejo diálogo entre la imaginación y el ritual a través del cual, mediante la ironía, la inversión, la intensidad de la ejecución y la labor colectiva a que obligan muchos rituales, la fuerza de las normas sociales cotidianas se fue profundizando. Esto, por cierto, se desprende del tipo de aporte indiscutible que nos ha legado lo mejor de la antropología canónica del último siglo.

Al sugerir que en un mundo poselectrónico la imaginación juega un papel significativamente nuevo, baso mi argumento en las tres distinciones siguientes. La primera es que, actualmente, la imaginación se desprendió del espacio expresivo propio del arte, el mito y el ritual, y pasó a formar parte del trabajo mental cotidiano de la gente común y corriente. Es decir, ha penetrado la lógica de la vida cotidiana de la que había sido exitosamente desterrada. Por supuesto, esto tiene sus precedentes en las grandes revoluciones, los grandes cultos y los movimientos mesiánicos de otros tiempos, cuando líderes firmes e influyentes conseguían imponer su visión personal en la vida social, dando nacimiento así a poderosísimos movimientos de cambio social. En la actualidad, sin embargo, ya no es una cuestión de individuos dotados de cualidades especiales (carismáticos) capaces de inyectar la imaginación en un lugar que no es el suyo. Las personas comunes y corrientes comenzaron a desplegar su imaginación en el ejercicio de sus vidas diarias, lo que se ve en el modo en que mediación y movimiento se contextualizan mutuamente.

Cada vez parece que más gente imagina la posibilidad de que, en un futuro, ellos o sus hijos vayan a vivir o a trabajar a otros lugares, lejos de donde nacieron. Ésta es la resultante del aumento del índice migratorio, tanto en el nivel de la vida social nacional como global. Otros son llevados a la fuerza a sus nuevos lugares, como nos lo recuerdan los campos de refugiados en Tailandia, Etiopía, Tamil Nadu o Palestina: estas personas tienen que mudarse y llevar con ellos la capacidad de imaginar y plantearse otras formas de vida. Finalmente, está el caso de aquellas personas que se mudan en busca de trabajo, riquezas y oportunidades a raíz de que sus situaciones se volvieron intolerables. Por eso, cambiando en algo y ampliando los conceptos de *lealtad* y *partida* propuestos por Albert Hirschman, podríamos hablar de diásporas de la esperanza, diásporas del terror y diásporas de la desesperación. Pero en todos los casos, estas diásporas introducen la fuerza de la imaginación, ya sea como memoria o deseo, en la vida de mucha de esta gente, así como en mitografías diferentes a las disciplinas del mito y el ritual de corte clásico. Aquí, la dife-

rencia fundamental es que estas nuevas mitografías pasan a convertirse en estatutos fundacionales de nuevos proyectos sociales y no son simplemente un contrapunto de las certezas de la vida cotidiana. Para grandes grupos humanos, estas mitografías sustituyen la fuerza glacial del *habitus* por el ritmo acelerado de la improvisación. En este caso, las imágenes, guiones, modelos y narraciones (tanto reales como ficticios) que provienen de los medios masivos de comunicación son lo que establece la diferencia entre la migración en la actualidad y en el pasado. Aquellos que quieren irse, aquellos que ya lo han hecho, aquellos que desean volver, así como también, por último, aquellos que escogen quedarse, rara vez formulan sus planes fuera de la esfera de la radio o la televisión, los casetes o los videos, la prensa escrita o el teléfono. Para los emigrantes, tanto la política de la adaptación a sus nuevos medios sociales como el estímulo a quedarse o volver son profundamente afectados por un imaginario sostenido por los medios masivos de comunicación, que con frecuencia trasciende el territorio nacional.

La segunda distinción es entre la imaginación y la fantasía. A este respecto hay un cuantioso y respetable corpus de trabajos escritos, sobre todo por los críticos de la cultura de masas afiliados a la Escuela de Francfort, en alguna medida ya anticipados por la obra de Max Weber, que ve el mundo moderno encaminado hacia una jaula de hierro y que predice que la imaginación se verá atrofiada por obra de la creciente mercantilización, el capitalismo industrial y la generalizada regimentación y secularización del mundo. Los teóricos de la modernización de las últimas tres décadas (de Weber a Daniel Lerner, Alex Inkeles y otros, pasando por Talcott Parsons y Edward Shils) en general coincidieron en ver el mundo moderno como un espacio de decreciente religiosidad (y creciente dominio del pensamiento científico), de menor recreo, juego y divertimento (y creciente regimentación del tiempo libre y el placer) y donde la espontaneidad se halla inhibida en todos los planos. De esta visión de la modernidad participan diversas corrientes, que incluso llegan a asociar a teóricos tan dispares como Norbert Elias y Robert Bell; sin embargo, planteamos que aquí hay un error fundamental, que se da a dos niveles. Primero, esta visión se basa en un réquiem demasiado prematuro por la muerte de la religión y la consecuente victoria de la ciencia. Por el contrario, existe amplia evidencia, en el surgimiento de nuevas religiosidades, de que la religión no sólo no está muerta sino que bien puede que sea más consecuente que nunca debido al carácter cambiante e interconectado de la política global actual. En un segundo nivel, también es incorrecto asumir que los medios electrónicos sean el opio de las masas. Tal concepción, que recién comenzó a revisarse hace muy poco, se basa en la noción de que las artes de reproducción mecánica, en general, condicionaron a la gente común y corriente para el trabajo industrial; y esto es demasiado simplista.

Existe una evidencia creciente de que el consumo de los medios masivos de comunicación a lo largo y ancho del mundo casi siempre provoca resistencia, ironía, selectividad, es decir, produce formas de respuesta y reacción que suponen una *agencia.* Cuando vemos terroristas que adoptan para sí una imagen tipo Rambo (personaje que a su vez dio lugar al surgimiento de un montón de contrapartes y Rambos de diferentes signos en el mundo no Occidental); cuando vemos amas de casa leyendo novelas de amor o mirando telenovelas como parte de un esfuerzo por construir sus propias vidas; cuando vemos familias musulmanas reunidas a efectos de escuchar la grabación en casete de un discurso de sus líderes; o empleadas domésticas del sur de la India que compran excursiones guiadas al

Kashmir: pues bien, todos estos son ejemplos del modo activo en que la gente, a lo largo y a lo ancho del mundo, se apropia de la cultura de masas. Tanto las camisetas estampadas, los carteles publicitarios y los *graffiti*, como el *rap*, los bailes callejeros o las viviendas de los barrios pobres hechas a partir de desechos, carteles y cartones muestran la manera en que las imágenes puestas a circular por los medios masivos de comunicación son rápidamente reinstaladas en los repertorios locales de la ironía, el enojo, el humor o la resistencia.

Y esto no es simplemente una cuestión de los pueblos del Tercer Mundo que reaccionan frente a los medios masivos de comunicación estadounidenses; lo mismo ocurre cuando la gente responde ante la oferta de los medios de comunicación de masas de sus propios países y localidades. Al menos en este sentido, la teoría de los medios de comunicación de masas como opio de los pueblos necesitaría ser tomada con gran escepticismo. Con esto no quiero dar la impresión de que los consumidores son agentes *libres*, viviendo muy felices en un mundo de *shoppings* bien vigilados, almuerzos gratis y transacciones rápidas. Como planteo en el capítulo 4, el consumo en el mundo contemporáneo, es decir, como parte del proceso civilizatorio capitalista, es por lo general una forma de trabajo y obligación. De todos modos, donde hay consumo hay placer, y donde hay placer hay *agencia*. La libertad, por otro lado, es una mercancía bastante más escurridiza e inalcanzable.

Más aun, la idea de la fantasía, inevitablemente, connota la noción del pensamiento divorciado de los proyectos y los actos, y también tiene un sentido asociado a lo privado y hasta a lo individualista. La imaginación, en cambio, posee un sentido proyectivo, el de ser un preludio a algún tipo de expresión, sea estética o de otra índole. La fantasía se puede disipar (puesto que su lógica es casi siempre autotélica), pero la imaginación, sobre todo cuando es colectiva, puede ser el combustible para la acción. Es la imaginación, en sus formas colectivas, la que produce las ideas del vecindario y la nacionalidad, de la economía moral y del gobierno injusto, lo mismo que la perspectiva de salarios más altos o de la mano de obra extranjera. Actualmente, la imaginación es un escenario para la acción, no sólo para escapar.

La tercera distinción está entre el sentido individual y el sentido colectivo de la imaginación. En este punto es necesario subrayar que me estoy refiriendo a la imaginación como una propiedad de colectivos y no meramente como una facultad de individuos geniales (el significado tácito que ha prevalecido desde el florecimiento del Romanticismo europeo). Parte de lo que los medios de comunicación de masas hacen posible, precisamente a raíz de producir condiciones colectivas de lectura, crítica y placer, es lo que en otra oportunidad denominé *comunidad de sentimiento* (Appadurai, 1990), que consiste en un grupo que empieza a sentir e imaginar cosas en forma conjunta, como grupo. Como tan bien lo mostró Benedict Anderson (1983), la adopción de la imprenta por parte del capitalismo puede ser un recurso muy importante por medio del cual grupos de personas que nunca se han encontrado cara a cara puedan, sin embargo, comenzar a pensarse como *indonesios*, *indios* o *malayos*. Pero otras formas de comunicación propias del capitalismo electrónico pueden llegar a producir efectos similares y hasta más fuertes, puesto que no funcionan solamente en el nivel del Estado-nación. Experiencias colectivas de los medios de comunicación de masas, sobre todo el cine y el video, pueden producir hermandades y cultos basados en la adoración y el carisma como, por ejemplo, los que se formaron en el nivel regional, en las décadas del setenta y del ochenta, en torno a la deidad femenina de

la India Santoshi Ma, o la que se formó en el nivel transnacional en torno al Ayatollah Khomeini más o menos por las mismas fechas. Hermandades similares pueden producirse en torno al deporte o al internacionalismo, como lo muestran claramente los efectos transnacionales de las Olimpíadas. En Katmandú y en Bombay, muchos edificios de departamentos son a la vez verdaderos clubes de video. De la cultura de masas, tal y cual se va afincando y cristalizando en los pequeños pueblos del sur de India, surgen clubes de seguidores de estrellas del espectáculo o del mundo de la política.

Estas hermandades se parecen mucho a lo que Diana Crane (1972) denominó *universidades invisibles* (en referencia al mundo de la ciencia), pero son bastante más volátiles, menos profesionalizadas y menos sujetas a criterios colectivos del placer, el gusto o la relevancia mutua. Fundamentalmente, son comunidades en sí, pero siempre, en potencia, comunidades para sí, es decir, capaces de pasar de la imaginación compartida a la acción colectiva. Más importante todavía, como volveré a insistir al final de este capítulo, estas hermandades son casi siempre de carácter transnacional y hasta posnacional, y, con frecuencia, funcionan más allá de las fronteras de la nación. Estas hermandades, mediadas –y de esta manera, sostenidas– por los medios electrónicos de comunicación de masas, poseen la complejidad adicional de que, en ellas, diversas experiencias locales del gusto, del placer y de la política pueden entrecruzarse, generando así la posibilidad de convergencias en el plano de la acción social translocal; convergencias que de otro modo sería muy difícil imaginar.

Quizás el episodio que mejor ilustra estas nuevas realidades sea el vergonzoso *affair* Salman Rushdie, que incluye un libro prohibido, una sentencia de muerte ordenada por una estructura religiosa y un escritor comprometido con la libertad estética y con el derecho a expresar una voz propia. *Los versos satánicos* tuvieron el efecto de que los musulmanes de todo el mundo (así como muchos no musulmanes) se pusieran a discutir sobre la cuestión de la política de la lectura, la relevancia cultural de la censura, sobre la dignidad de la religión y sobre la libertad que algunos grupos se adjudican para juzgar a un escritor sin un conocimiento independiente del texto. El *affair* Rushdie se refiere a un *texto-en-movimiento*, cuya trayectoria como mercancía lo sacó del espacio resguardado de las normas occidentales en materia de libertad artística y derechos estéticos, y lo depositó dentro del espacio de la furia religiosa y la autoridad de los estudiosos de la religión localizados en sus propias esferas transnacionales. Así, los mundos transnacionalizados de la estética liberal, por un lado, y del islamismo radical, por otro, chocaron de frente en escenarios tan variados como Bradford y Karachi, Nueva Delhi y Nueva York. En este episodio también podemos ver el modo en que los procesos globales que involucran textos en circulación y audiencias migrantes generan situaciones implosivas que condensan un manojo de tensiones de carácter global en pequeños ámbitos previamente politizados (véase el capítulo 7), produciendo culturas locales (véase el capítulo 9) de una manera nueva y globalizada.

Esta teoría del quiebre o la ruptura, con su fuerte énfasis en la mediación electrónica y las migraciones masivas, es necesariamente una teoría del pasado reciente (o de nuestro presente extendido), ya que ha sido sólo en estas dos últimas décadas que tanto los medios electrónicos de comunicación como los movimientos migratorios se globalizaron masivamente, es decir, se volvieron activos en grandes e irregulares espacios transnacionales. ¿Por qué considero que esta teoría es algo más que una mera puesta al día de teorías sociales

anteriores referentes a las rupturas de la modernización? En primer lugar, porque la mía no es una teoría teleológica, ni se trata de una receta de cómo hacer que la modernización vaya difundiendo, en forma universal, la racionalidad, la puntualidad, la democracia, el libre mercado o un producto bruto nacional mayor. Segundo, porque el eje de mi teoría no es un proyecto de ingeniería social a gran escala (ya sea organizado por Estados, agencias internacionales o cualquier otra elite tecnocrática) sino las prácticas culturales cotidianas a través de las que el trabajo de la imaginación se va transformando. Tercero, porque mi enfoque del problema deja enteramente abierta la cuestión de adónde van a ir a parar los experimentos con la modernidad que hace posible la mediación electrónica, por ejemplo, en lo relativo al nacionalismo, la violencia y la justicia social. Dicho de otro modo, soy mucho más ambivalente respecto a la prognosis que cualquiera de las variantes de la teoría de la modernización clásica, al menos de las que tengo conocimiento. Cuarto, y esto es lo más importante, mi acercamiento al quiebre ocasionado por la fuerza combinada de la mediación electrónica y las migraciones masivas es explícitamente transnacional –e, incluso, posnacional– como planteo en la parte final del libro. En tanto tal, esta teoría busca alejarse, de la manera más clara posible, de la arquitectura de la teoría de la modernización clásica (también llamada desarrollista o difusionista), y que uno podría denominar realista en la medida que, tanto en lo ético como en lo metodológico, se apoya sobre la prominencia del Estado-nación.

Ahora bien, no podemos simplificar las cosas pensando que lo global es al espacio lo que lo moderno es al tiempo. En muchas sociedades, la modernidad es *algún otro lugar* del mismo modo en que lo global es *una onda de tiempo* con la que uno debe encontrarse sólo en su presente. La globalización redujo la distancia entre las elites, alteró profundamente algunas de las principales relaciones entre productores y consumidores, rompió muchos de los lazos que existían entre el trabajo y la vida familiar y desdibujó las fronteras que separan, o conectan, a los lugares pasajeros de los vínculos nacionales imaginarios. La modernidad, actualmente, parece más práctica que pedagógica, más vivencial y menos disciplinaria que en las décadas de 1950 y de 1960, cuando la modernidad era vivida (especialmente por aquellos que estaban fuera de la elite nacional), sobre todo, a través de los aparatos de propaganda de los nacientes Estados-nación, que (en Asia y África) habían conseguido su independencia por esos años, así como a través de sus grandes líderes, como Jawarharlal Nehru, Gamal Abdel Nasser, Kwame Nkrumah o Sukarno. Por cierto, la *megarretórica* de la modernización desarrollista (del crecimiento económico, la alta tecnología, la industrialización del agro, la educación y la militarización) en muchos países aún no nos ha abandonado. La diferencia es que, en la actualidad, por lo general se encuentra reelaborada, cuestionada y domesticada por las micronarrativas del cine, la televisión, la música y otras formas de expresión, todo lo cual permite que la modernidad sea reescrita más como una forma de globalización vernácula que como una concesión a las políticas nacionales e internacionales de gran escala. Como ya dije, para aquellos que pertenecían a las clases dirigentes de las nuevas naciones independientes surgidas en los años cincuenta y sesenta (como fue mi propio caso), lo que más resultaba atractivo y lo que más se aprovechaba era, sobre todo, la cualidad vivencial de la modernidad. Sin embargo, para la mayor parte de las clases trabajadoras, los pobres y los marginados, la modernidad como vivencia es un fenómeno relativamente reciente.

Estas micronarrativas subversivas, a su vez, alimentan a los movimientos contestatarios y de oposición, que van desde Sendero Luminoso en Perú hasta Hábitat para la Humanidad, desde el movimiento de los verdes en Europa hasta el movimiento nacionalista tamil de Sri Lanka, desde los grupos islámicos en Egipto hasta la guerrilla nacionalista separatista en Chechenia. En todos estos movimientos, algunos de los cuales son de carácter violento y represivo y otros de carácter pacífico y democrático, podemos ver cómo los medios de comunicación de masas electrónicos y la movilización transnacional rompieron el monopolio que tenían los Estados-nación autónomos respecto del proyecto de la modernización. La transformación de las subjetividades cotidianas por obra de la mediación electrónica y el trabajo de la imaginación no es sólo un hecho cultural. Está profunda e íntimamente conectada con lo político, a través del modo nuevo en que las lealtades, los intereses y las aspiraciones individuales cada vez se intersectan menos con las del Estado-nación.

Las esferas públicas en diáspora que resultan de tales encuentros dejaron de ser pequeñas, marginales o excepcionales. En la actualidad son parte de la dinámica cultural de la vida urbana en la mayoría de los países y continentes, en los que la migración y los medios masivos de comunicación, actuando en forma combinada, contribuyen a conformar un nuevo sentido de lo global como lo moderno y de lo moderno como lo global. Por ejemplo, la película *Mississippi Masala* de Mira Nair es la épica de una diáspora y de un doble conflicto racial, que explora el modo en que los inmigrantes provenientes de la India, transformados y desplazados por las relaciones raciales en Uganda, se enfrentan a las complejidades y sutilezas de la cuestión racial en el sur de los Estados Unidos, siempre tratando de mantener un sentido de su *indianidad-en-movimiento*. La asistencia a un partido de cricket entre India y Paquistán por parte de indios y paquistaníes radicados en la región del Golfo Pérsico (véase el capítulo 5) ilustra las peculiaridades del nacionalismo diaspórico en el emergente panorama político de la cuenca del océano Índico. Las intensas batallas en torno al idioma inglés o a los derechos de los inmigrantes, que –una vez más– aumentan día a día en los Estados Unidos, no son simplemente una variante de la política del pluralismo: tienen que ver con la capacidad de la política estadounidense para contener las políticas diaspóricas de los mexicanos que residen en el sur de California, los haitianos que viven en Miami, los colombianos de Nueva York o los coreanos de Los Ángeles. En efecto, como propongo en las conclusiones de este libro, es precisamente la aparición de varios tipos de esferas públicas en diáspora, desplegadas a lo largo y ancho del mundo, lo que constituye uno de los lugares desde los cuales visualizar y problematizar lo moderno global.

Suficiente, por el momento, sobre el *ahora* global. En los capítulos que siguen también hay un *aquí*. Esto es así porque, en parte, están escritos como resultado de un encuentro entre mi formación anglófona de posguerra y el relato de la teoría de la modernización tal como era contado por las ciencias sociales en los Estados Unidos, es decir, como una teoría de lo verdadero, lo bueno y lo inevitable. Estos escritos también son el resultado de una perspectiva profesional sustancialmente marcada por dos formaciones académicas de Estados Unidos dentro de las cuales tuvo lugar mi entrenamiento profesional y dentro de las que me he desempeñado a lo largo de casi toda mi vida académica: la antropología y los estudios de las regiones del mundo. Así, a pesar de que éste es un libro acerca de la globalización, está atravesado y constreñido por las discusiones que tuvieron lugar en las últimas dos

décadas en el seno de estas dos formaciones académicas estadounidenses. En este sentido, las preocupaciones y ansiedades epistemológicas que este libro expresa son, por consiguiente, decididamente locales, aun si lo local ya no es lo que solía ser (véase el capítulo 9).

La mirada antropológica

La antropología constituye mi archivo de historias de vida concretas, recogidas en todo tipo de etnografías acerca de otras culturas y de otros pueblos que vivieron vidas completamente distintas de la mía, tanto en el pasado como en el presente. Este archivo de la antropología pasa a ser, por lo tanto, una sombra cuya presencia acompaña todos los capítulos que siguen. Por esto no ha de suponerse que sea mejor que otros archivos disciplinarios. Por el contrario, en los últimos quince años ha recibido cáusticas e incansables críticas. Pero, así y todo, es el que sé leer mejor. Como archivo que es, también tiene la ventaja de recordarnos que toda similaridad esconde más de una diferencia, y que las similaridades y las diferencias se esconden unas a otras en una secuencia de nunca acabar, de modo que la última posición de la serie es apenas una cuestión de conveniencia metodológica, o una cuestión de resistencia física. Este archivo, así como la sensibilidad que produce en el antropólogo profesional, me predispone fuertemente a pensar que la globalización no es una historia de homogeneización cultural. Esta última argumentación es lo menos que desearía que el lector se llevara de este libro. Pero la antropología, a su vez, también lleva consigo una tendencia profesional a privilegiar lo cultural como el lugar clave desde el cual acercarse, visualizar y problematizar muchas prácticas (que para otros pueden parecer simplemente humanas, o estúpidas, o calculadoras, o patrióticas, o cualquier otra cosa). Dado que este libro dice ser acerca de las dimensiones *culturales* de la globalización, permítanme explicar el especial peso y significación que doy a este adjetivo.

Con frecuencia me encuentro bastante problematizado por el uso de la palabra "cultura" como sustantivo, y en cambio, muy apegado a la forma adjetiva de la palabra, o sea, "cultural". Cuando pienso por qué me pasa eso, me doy cuenta de que el mayor problema de la forma sustantiva es que implica que la cultura es algún tipo de cosa, objeto o sustancia, ya sea física o metafísica. Esta sustancialización, me temo, parece devolver la cultura al espacio discursivo de lo racial, es decir, a aquello que precisamente debía combatir, desde sus orígenes. Al implicar una sustancia mental, el sustantivo "cultura" parece privilegiar las ideas del *estar de acuerdo, estar unidos* y de *lo compartido por todos* que sobrevuelan frente al hecho del conocimiento desigual y del diferente prestigio del que gozan los diversos estilos y formas de vida, y parece desalentar que prestemos atención a las visiones del mundo y la agencia de aquellas personas y grupos que son marginados o dominados. Vista como una sustancia física, la cultura pasa a alimentar y dar rienda suelta a todo tipo de biologismos, incluido el racismo, que, por cierto, ya fueron superados y descartados como categorías científicas. El término "superorgánico" propuesto por Alfred Kroeber contiene, de manera ejemplar, las dos caras de este sustancialismo –con el cual, ciertamente, no puedo simpatizar–. Los esfuerzos realizados en las dos últimas décadas, sobre todo en la antropología estadounidense, para escapar a esta trampa acercándose a la cultura como

una forma lingüística (entendida en los términos del estructuralismo de Saussure) sólo en parte evita los peligros del sustancialismo.

Si el uso de "cultura" como sustantivo parece cargar con un conjunto de asociaciones con diversos tipos de sustancias, de modo que termina por esconder más de lo que revela, el adjetivo "cultural" nos lleva al terreno de las diferencias, los contrastes y las comparaciones, y, por lo tanto, es más fructífero. Este sentido adjetivo de la cultura –que se apoya sobre una lingüística saussureana cuyo corazón y núcleo es la sensibilidad hacia los contextos y la centralidad de los contrastes– resulta ser, a mi juicio, una de las virtudes del estructuralismo que hemos tendido a descuidar y olvidar en nuestra pronta disposición a atacarlo por sus asociaciones ahistóricas, formalistas, binarias, mentalistas y textualistas.

El aspecto más valioso del concepto de cultura es el concepto de diferencia, una propiedad contrastiva –más que una propiedad sustantiva– que poseen ciertas cosas. Aunque en la actualidad el término "diferencia" haya adquirido un vasto conjunto de asociaciones (principalmente a raíz del uso especial que hacen de él Jacques Derrida y sus seguidores), su principal virtud consiste en ser un recurso heurístico de gran utilidad, que puede iluminar puntos de similaridad y contraste entre todo tipo de categorías: clases sociales, géneros sexuales, roles, grupos, naciones. Por lo tanto, cuando nosotros decimos que una práctica social, una distinción, una concepción, un objeto o una ideología posee una dimensión cultural (prestemos atención al uso adjetival de la palabra), intentamos subrayar la idea de una diferencia situada, es decir, una diferencia con relación a algo local, que tomó cuerpo en un lugar determinado donde adquirió ciertos significados. Todo este asunto puede resumirse de la siguiente forma: la cultura no es útil cuando la pensamos como una sustancia, es mucho mejor pensarla como una dimensión de los fenómenos, una dimensión que pone atención a la diferencia que resulta de haberse corporizado en un lugar y una situación determinados. Poner el énfasis en la dimensionalidad de la cultura, más que en su sustancialidad, hace que pensemos en la cultura menos como una propiedad de individuos y de grupos y más como un recurso heurístico que podemos usar para hablar de las diferencias.

Claro que en el mundo existen muchos tipos de diferencias, de las cuales sólo algunas son culturales. Es en este punto que me interesa introducir el segundo componente de mi proposición acerca de la forma adjetival de la palabra "cultura". Sugiero que tomemos como culturales sólo aquellas diferencias que o bien expresan o bien sientan las bases para la formación y la movilización de identidades de grupo. Este matiz aporta un drástico principio de selección que nos lleva a enfocar en una cantidad de diferencias que tienen que ver con las identidades de grupo, tanto dentro como fuera de cualquier grupo social en particular. Al hacer de la movilización de identidades de grupo el corazón del adjetivo "cultural", busqué realizar una operación que quizá pueda parecer retrógrada a primera vista, en tanto que pueda hacer pensar que estoy empezando a acercar, de manera preocupante, la palabra "cultura" a la idea de etnicidad. Y ciertamente, esto me genera no pocos problemas que necesitarán ser abordados y resueltos.

Ahora bien, antes de disponerme a resolver tales problemas, lo cual me permitirá avanzar hacia la idea del culturalismo, permítanme repasar el camino recorrido. Al resistir ciertas ideas de cultura que pueden tentarnos a pensar en ciertos grupos sociales concretos como culturas, también resistí el uso del sustantivo "cultura" y sugerí un enfoque adjetival

de lo cultural, que pone el énfasis en su dimensión contextual, heurística y comparativa, y que nos orienta hacia una idea de la cultura como diferencia, sobre todo diferencia en el terreno de las identidades de grupo. Por consiguiente, he venido a sugerir que la cultura es una dimensión infatigable del discurso humano que explota las diferencias para crear diversas concepciones de la identidad de grupo.

Habiéndome acercado tanto a la idea de etnicidad –es decir, a la idea de una identidad de grupo naturalizada–, resulta necesario ser extremadamente claro acerca de la relación entre cultura e identidad grupal que estoy buscando articular. La palabra "cultura", así sin más y en un sentido amplio, puede seguir usándose para referirse a la plétora de diferencias que caracterizan el mundo actual, diferencias en varios niveles, con varias valencias y con mayores y menores consecuencias sociales. Propongo, sin embargo, que reservemos el uso de la palabra "cultura" en sentido acotado al subconjunto de diferencias que fueron seleccionadas y movilizadas con el objetivo de articular las fronteras de la diferencia. En tanto cuestión que tiene que ver con una operación de manutención de fronteras, la cultura pasa a ser un asunto de identidad de grupo, la cual es constituida por algunas diferencias, tomadas de entre muchas.

Pero, ¿no será ésta, simplemente, una manera de igualar etnicidad y cultura? Sí y no. Sí, puesto que al usarse de este modo la palabra "cultura" no estaría subrayando simplemente la posesión de ciertos atributos (materiales, lingüísticos, territoriales) sino también la conciencia de tales atributos, así como su naturalización como elementos esenciales de la identidad de grupo (véase el capítulo 7). Es decir, en vez de volver a caer en la suposición (que data, por lo menos, de los tiempos de Weber) de que la etnicidad descansa sobre una suerte de extensión de la idea primordial de la familia y las relaciones de parentesco (cosa que, a su vez, es una idea biológica y genealógica), la idea de etnicidad aquí propuesta tiene por núcleo la construcción y movilización consciente e imaginativa de las diferencias. Una Cultura 1, constituida por un archivo de diferencias vasto y abierto es conscientemente reelaborada para dar forma a una Cultura 2, subconjunto de ciertas diferencias provenientes del conjunto mayor, que se constituye en el lugar desde el cual poder captar y problematizar la identidad de grupo.

Este proceso de movilizar ciertas diferencias y de conectarlas a la identidad de grupo también difiere de la etnicidad (al menos, de un sentido tradicional de entender la etnicidad) en el sentido de que no depende para nada de la extensión de sentimientos primordiales a unidades más y más grandes en un proceso de corte unidireccional, ni tampoco comete el error de suponer que unidades sociales más grandes simplemente utilizan la cantera de sentimientos que proveen las relaciones de parentesco para dotar de fuerza emotiva a identidades de grupo de gran escala. En el capítulo 5 mostraré cómo, lejos de tomar simplemente ciertos elementos del repertorio preexistente de emociones y sentimientos para trasladarlos a un ámbito mayor, en India el cricket (a modo de contraejemplo) es una forma de gran escala que pasa a inscribirse en los cuerpos mediante una variedad de prácticas a escalas progresivamente más y más pequeñas. Esto sucede precisamente a la inversa de la antigua idea primordialista (o extensionista) de la identidad étnica.

La idea de cultura que supone una organización naturalizada de ciertas diferencias en el interés de la identidad de grupo como resultado de un proceso histórico y de diversas tensiones entre agentes y estructuras viene a estar muy cerca de lo que se dio en llamar la

concepción instrumental de la etnicidad, como opuesta a la concepción primordialista. Tengo, sin embargo, dos reservas respecto de tal convergencia, reservas que nos conducirán a mi discusión del culturalismo. La primera es que los fines para los cuales se forman las concepciones instrumentales de la identidad étnica pueden ser en sí mismos respuestas *contraestructurales* a las valoraciones existentes de la diferencia: es decir, en términos de Weber, es posible que sean racionales en relación con los valores en vez de racionales en un sentido instrumental. O sea, puede que tengan una instrumentalidad puramente orientada a una cuestión de identidad, en lugar de una instrumentalidad que, como va implícito casi siempre, sea de índole extracultural (económica, política o sentimental). Dicho de otro modo, la movilización de las señas que diferencian al grupo puede ser ella misma parte de una respuesta contestataria a propósito de la valoración de la diferencia, como distinto de las consecuencias de las diferencias (riqueza, poder, seguridad). Mi segunda reserva acerca de prácticamente todas las explicaciones de corte instrumental, es que no llegan a explicar el proceso por el cual ciertos criterios de diferencia movilizados en el interés de la identidad de grupo (a su vez, instrumentales respecto a otros objetivos) son vueltos a inscribir en los cuerpos de los sujetos sociales, de modo que sean vividos simultáneamente de forma natural y de forma profundamente incendiaria.

Llegado a este punto podemos decir que hemos avanzado un paso más, es decir, pasamos de una concepción de la cultura como sustancia a una concepción de la cultura como la dimensión de la diferencia, de ahí a una concepción de la cultura como la identidad de grupo basada en la diferencia, y de ahí a una concepción de la cultura como el proceso de naturalizar un subconjunto de diferencias movilizadas a fin de articular una identidad de grupo. Ahora estamos en posición de pasar a la cuestión del culturalismo.

Casi nunca encontramos la palabra "culturalismo" sola. Usualmente viene como un sustantivo amarrado a determinados prefijos, tales como, "bi-", "multi-", o "inter-", por mencionar solamente los más usados. Pero puede que sea provechoso comenzar a utilizar la palabra "culturalismo" para designar una característica de los movimientos sociales que exhiben procesos conscientes de construcción de su identidad. Estos movimientos sociales, ya sean en los Estados Unidos o en cualquier otro lugar, por lo general se dirigen a los Estados-nación modernos, que son los que distribuyen y administran una serie de derechos y sanciones, incluidas la vida y la muerte, en correspondencia con una serie de clasificaciones y políticas relativas a las identidades de grupo. Enfrentados a prácticas estatales que, en todo el mundo, persisten en la tarea de encasillar su diversidad étnica en un conjunto cerrado y fijo de categorías culturales, que suelen ser asignadas la mayoría de las veces por la fuerza a los individuos particulares, muchos grupos se están movilizando de manera consciente de acuerdo con criterios identitarios. El culturalismo es, dicho de una manera muy simple, una política de identidades movilizada en el nivel del Estado-nación.

Sobre esta clase de culturalismo se centra el capítulo 7, donde ensayo una crítica sostenida de la visión primordialista de la violencia étnica en la pasada década. Lo que parece ser un renacimiento a escala mundial de los nacionalismos y los separatismos étnicos no es en absoluto, como con frecuencia sostienen los periodistas y los supuestos expertos, producto del *tribalismo*, con su implicación de viejas historias, rivalidades locales y odios profundos. Por el contrario, la violencia étnica que hoy vemos en tantos lugares del mundo es parte de las grandes transformaciones sugeridas por el propio término "culturalismo".

El culturalismo, como acabo de explicar, es la movilización consciente de las diferencias culturales al servicio de una política a mayor escala, nacional o transnacional. Frecuentemente se lo asocia a historias y memorias extraterritoriales, otras veces con el exilio o el estatus de refugiado, y casi siempre con las luchas por el reconocimiento por parte de los Estados-nación existentes o de los diversos organismos transnacionales.

Los movimientos culturalistas (porque casi siempre son esfuerzos de movilización social) son la forma más general del trabajo de la imaginación, y con frecuencia se alimentan del hecho o de la posibilidad de la migración o la secesión. Pero más importante aun, dichos movimientos son plenamente conscientes respecto a su identidad, su cultura y su herencia cultural, todo lo cual, de manera deliberada, pasa a ser parte de su vocabulario en su lucha frente a los Estados y a otros focos y grupos culturalistas. Es esta manipulación deliberada, estratégica y populista del material cultural lo que justifica que llamemos culturalistas a estos movimientos sociales, aunque pueden diferir entre sí de muchas maneras. Los movimientos culturalistas, ya sean los que involucran a los afroamericanos en los Estados Unidos, los pakistaníes en Gran Bretaña, los argelinos en Francia, los hawaianos nativos, los sikhs o los francoparlantes en Canadá, tienden a ser contranacionales y metaculturales. En su sentido más amplio, como planteo al final del libro, el culturalismo es la forma que las diferencias culturales tienden a adoptar en la era de los medios masivos de comunicación, las migraciones masivas y la globalización.

Cómo se estudian las regiones del mundo

El énfasis antropológico en lo cultural, que consiste en la inflexión principal que desearía aportar al debate sobre la globalización, en mi caso resulta reforzado debido a mi entrenamiento y desempeño profesional como estudioso de las regiones del mundo (*Area Studies*), específicamente, dentro de los estudios del Sur de Asia tal y cual se llevan a cabo y se han institucionalizado en Estados Unidos. Todavía no hubo un análisis crítico sostenido del nexo, tal cual existe en Estados Unidos, entre, por un lado, el surgimiento, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, de la idea de *las áreas culturales* en la antropología y, por otro, el desarrollo y la maduración, al término de la Segunda Guerra Mundial, de los estudios de las regiones del mundo como la principal forma de mirar hacia las zonas *estratégicamente significativas* del Tercer Mundo. Sin embargo, no caben dudas, si por un lado ambas perspectivas nos conducen a delinear un tipo de mapa particular en el que los distintos grupos y formas de vida se caracterizan por diferencias de cultura; en el caso de la formación de los estudios de las regiones, estas diferencias se desvanecen y desdibujan dando paso a la representación de una topografía constituida por diferencias culturales nacionales. De este modo, las divisiones geográficas, las diferencias culturales y las fronteras nacionales tienden a presentarse como isomórficas, y así crece una fuerte tendencia a devolver una imagen de los procesos mundiales tal cual es reflejada por esta suerte de mapa político cultural del mundo. A este imaginario espacial, además, los estudios de las regiones del mundo agregan un fuerte –aunque, a veces, meramente tácito– sentido de la importancia estratégica de la información obtenida mediante esta perspectiva. Ésa es la razón por la que con frecuencia se señalaron los vínculos entre la Guerra Fría, la financiación gubernamental y la expansión universitaria

en la organización de centros de estudio de las regiones del mundo después de la Segunda Guerra Mundial. Pese a todo, los estudios de las regiones probaron ser el principal contrapunto de la fantasía de la mirada *desde ningún lugar* que subyace a la mayor parte de las ciencias sociales canónicas. Y fue precisamente este aspecto de mi formación lo que me llevó a situar mi genealogía del presente global en la región que mejor conozco, es decir, en India.

En la actualidad existe un cierto nerviosismo que flota en torno a las estructuras y las ideologías de los estudios de las regiones del mundo en los Estados Unidos. Reconociendo que estos estudios están estrechamente relacionados con la elaboración de una visión estratégica al influjo de las necesidades de la política exterior de los Estados Unidos entre 1945 y 1989, las principales figuras del ambiente universitario, de las fundaciones privadas, de los centros privados de investigación y hasta del gobierno dijeron claramente que el viejo modo de estudiar las regiones ya no tiene sentido después de 1989. Por eso, a los críticos de izquierda de los estudios de las regiones del mundo, muy influidos por el importante trabajo de Edward Said sobre el orientalismo, se suman los que abogan por el libre mercado y la liberalización, los que no pueden ocultar su impaciencia por lo que ellos llaman, burlonamente, la estrechez y el fetiche de la historia, propios de los expertos en las distintas regiones del mundo. En efecto, estos expertos son ampliamente criticados como obstáculos al estudio de todo: tanto a los estudios comparados y los del mundo contemporáneo, como al estudio de la sociedad civil o de los mercados liberalizados. Por supuesto, ninguna crítica que sea tan abarcadora y tan repentina puede ser enteramente justa, y la extraña composición del conjunto de sus críticos parece sugerir que se quiere inculpar a la producción académica realizada por los estudios de las regiones del mundo de un fracaso más vasto y profundo que aqueja a la academia estadounidense en su conjunto, y que tiene que ver con su incapacidad de aportar una visión más amplia y con mayor capacidad predictiva del mundo pos 1989.

Pero la tradición de los estudios de las regiones del mundo es una espada de doble filo. En una sociedad notoriamente devota del excepcionalismo e interminablemente preocupada por *América* [en el sentido estricto de "Estados Unidos"], la tradición de los estudios de las regiones del mundo fue, en realidad, un pequeño refugio para llevar a cabo un estudio serio de los idiomas extranjeros, de las visiones alternativas y de perspectivas a gran escala acerca de los cambios socioculturales fuera de Europa y los Estados Unidos. Algo enredados, en razón de una cierta tendencia hacia la filología (en un sentido lexicológico y estrecho) y de una excesiva identificación con la región de su especialización, los estudios de las regiones del mundo, de todos modos, fueron uno de los pocos contrapesos serios a la incansable tendencia de la academia estadounidense, lo mismo que de la sociedad estadounidense en general, a marginar e ignorar enormes áreas del planeta. No obstante, es posible que la tradición de las regiones del mundo se haya anquilosado y dado por satisfecha con sus propios mapas del mundo, demasiado segura y confiada en sus prácticas expertas, y demasiado insensible y desatenta a los procesos transnacionales, tanto del presente como del pasado. O sea que, ciertamente, llegó la hora de la crítica y la reforma, pero, ¿de qué modo pueden estos estudios contribuir a mejorar la manera en que se elaboran las imágenes del mundo en los Estados Unidos?

Desde la perspectiva formulada tanto aquí como a lo largo de todo el libro, los estudios de las regiones del mundo son una sana llamada de atención al hecho de que la globalización

es un proceso profundamente histórico, desparejo y, hasta podríamos agregar, generador de localidades. En efecto, la globalización no implica necesariamente, ni con frecuencia, homogeneización o *americanización*. En la medida en que las diferentes sociedades se apropian de manera distinta de los materiales de la modernidad, todavía queda un amplio margen para el estudio en profundidad de las geografías, las historias y los idiomas específicos. La relación entre la historia y la genealogía discutida en los capítulos 3 y 4 sería imposible de abordar sin una clara concepción de las manifestaciones concretas de los procesos de larga duración, que siempre producen geografías específicas, tanto reales como imaginadas. Si la genealogía de las formas culturales tiene que ver con su circulación a través de las regiones, la historia de dichas formas tiene que ver con su domesticación y transformación en prácticas locales. La propia interacción entre formas históricas y genealógicas es despareja, variada y contingente. En tal sentido, la historia, es decir, la cruda disciplina del contexto (para usar la colorida expresión de E. P. Thompson), lo es todo. Este reconocimiento no puede, sin embargo, convertirse en un cheque en blanco para el tipo de localismo superficial e irreflexivo que a veces suele asociarse a los estudios de las regiones del mundo. En cualquier caso, estos estudios son una técnica investigativa específica de Occidente y de ninguna manera puede pretenderse que sean un mero espejo del Otro civilizacional. Lo que sí es imperativo que se reconozca, al menos si queremos que la tradición de los estudios de las regiones del mundo se revitalice, es que la localidad es en sí misma un producto histórico y que las historias a través de las cuales surgen las localidades están, a su vez y eventualmente, sujetas a la dinámica de lo global. Este argumento, que culmina en una llamada de atención en el sentido de que no hay nada que sea meramente local, será desarrollado en el último capítulo de este libro.

Este repaso en varios niveles de los estudios de las regiones del mundo –una tradición en la que estuve inmerso durante los últimos veinticinco años– subyace en los dos capítulos sobre India en el centro de este libro. Estos dos capítulos, uno dedicado al censo y el otro al *cricket*, funcionan como contrapunto de otros capítulos que, de haber obrado de modo diferente, podrían haber llegado a parecer, al fin, demasiado globales. Pero, me apresuro a implorar: es imperativo que, por favor, India –en este libro– no sea leída como un mero caso, ejemplo o instancia de algo mayor. Por el contrario, aquí India funciona como un lugar desde el cual examinar el modo en que cobra cuerpo lo local en un mundo que se globaliza, el modo en que los procesos coloniales suscriben el panorama político contemporáneo, el modo en que la historia y la genealogía se afectan mutuamente, y cómo los hechos globales adquieren una forma local.[2] En este sentido, los capítulos siguientes –así como las frecuentes invocaciones a India a lo largo del libro– no son sobre India (entendida como un hecho natural) sino que son sobre el proceso a través del cual surgió la India contemporánea. Obviamente, soy plenamente consciente de la ironía (incluso, de la contradicción) de haber hecho de un Estado-nación el referente sobre el cual anclé un libro

[2] Para un tratamiento más completo de esta idea, véase el ensayo introductorio de Appadurai y Breckenridge: "Public Modernity in India" en Carol A. Breckenridge (comp.), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World* (Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, pp. 1-20). Esta colección de ensayos ilustra una estrategia posible para discutir el problema de lo moderno global en una situación y lugar específicos.

dedicado a la globalización y, encima, animado por la creencia en el fin de la era de los Estados-nación. Pero, bueno, aquí mi competencia de experto y mis limitaciones son, inevitablemente, dos caras de la misma moneda, y le pido al lector que tome a India como una óptica y no como un hecho social reificado o como un crudo reflejo nacionalista.

El desvío que sigue a continuación lo hago en reconocimiento del hecho de que cualquier libro que trate de la globalización no puede ser otra cosa que un ejercicio de megalomanía leve, especialmente cuando se lo produce en las circunstancias relativamente privilegiadas de las universidades estadounidenses que se dedican a la investigación. Resulta importante identificar las formas de producción de conocimiento a través de las que se origina y articula este tipo de megalomanía. En mi caso, estas formas –la antropología y los estudios de las regiones del mundo– me predisponen, por fuerza de hábito, a fijar las prácticas, los espacios y los países sobre un mapa de diferencias estáticas. Esto es, contraintuitivamente, un peligro incluso en un libro como éste, que dentro de todo está conscientemente moldeado por una preocupación acerca del tema de las diásporas, la desterritorialización y la irregularidad de los lazos entre las naciones, las ideologías y los movimientos sociales.

Las ciencias sociales después del patriotismo

La última parte del aquí y del ahora trata de un hecho acerca del mundo moderno que ocupó a algunos de los mejores pensadores contemporáneos en el campo de las ciencias sociales y las ciencias humanas: me refiero a la cuestión del Estado-nación, su historia, su crisis actual, su futuro. Cuando comencé a escribir este libro, el tema de la crisis del Estado-nación no era mi principal preocupación. Pero a lo largo de los seis años que me llevó escribir estos capítulos, he llegado al convencimiento de que el Estado-nación, como forma política moderna compleja, se encuentra en su hora final. La evidencia no es para nada clara, ni tampoco contamos todavía con todos los resultados de nuestras exploraciones acerca del asunto. También soy consciente de que no todos los Estados-nación son iguales respecto al imaginario nacional, los aparatos de Estado o la robustez del guión entre los términos "Estado" y "nación". Así y todo, existiría alguna justificación para lo que podría, a veces, parecer como una visión reificada de *el* Estado-nación, en este libro. Los Estados-nación, aun a pesar de todas sus diferencias (y sólo un tonto pretendería homologar Gran Bretaña con Sri Lanka), sólo tienen sentido como partes de un sistema. Este sistema (incluso cuando se lo piensa como un sistema de diferencias) se nos presenta muy pobremente equipado para lidiar con el fenómeno interconectado de pueblos e imágenes en diáspora que caracteriza el aquí y el ahora. Los Estados-nación, en tanto unidades de un sistema interactivo complejo, probablemente no sean los que vayan a arbitrar, a largo plazo, la relación entre la globalidad y la modernidad. Esto es lo que quiero sugerir en el título del libro cuando digo que la modernidad anda suelta y está fuera de control, a la deriva, desbordada.

La idea de que algunos Estados-nación están en crisis fue siempre uno de los temas clásicos del campo de la ciencia política comparada y, en alguna medida, la justificación de gran parte de la teoría de la modernización, especialmente en la década del sesenta. La idea de que algunos Estados están debilitados, enfermos o corrompidos estuvo dando vueltas por varias décadas (¿recuerdan a Gunnar Myrdal?). Más recientemente, llegó a ser

ampliamente aceptable concebir el nacionalismo como una enfermedad, sobre todo cuando se trata del nacionalismo de los otros. La idea de que los movimientos globales (de armas, de dinero, de enfermedades o de ideologías) complican y causan molestias, hasta cierto punto, a todos los Estados-naciones no resulta nada nuevo en la era de las corporaciones multinacionales. Pero la idea de que es el propio sistema de Estados-nación en su conjunto lo que corre peligro está lejos de ser una idea popular. En este libro, mi insistencia en poner atención en el guión que conecta a "Estado" con "nación" es parte del desarrollo de una línea de argumentación en la que planteo que la época de los Estados-nación se acerca a su fin. Esta perspectiva, que es un poco diagnóstico y otro poco pronóstico, que es parte intuición y parte argumento, necesita ser explicada más a fondo.

Primero, necesito hacer una distinción entre el componente ético y el componente analítico de mi argumentación. En el plano ético, estoy cada vez más inclinado a ver a la mayoría de los aparatos gubernamentales modernos como tendientes a su perpetuación, a hincharse, a corromperse y a recurrir a la violencia. En esto me acompañan tanto sectores de izquierda como de derecha. La cuestión ética a la que por lo general me debo enfrentar consiste en lo siguiente: si el Estado-nación desaparece, ¿cuál va a ser el mecanismo que asegure la protección de las minorías, una distribución mínima de los derechos democráticos o una posibilidad razonable de desarrollo de la sociedad civil? Mi respuesta es que realmente no lo sé, aunque admitir esto no debe confundirse en absoluto con una recomendación en respaldo de un sistema [de Estados-nación] que parece estar afectado por una enfermedad endémica. En cuanto a formas sociales y posibilidades alternativas, hoy en día existen formas y arreglos sociales concretos que puede que contengan la semilla de formas de filiación y lealtad de diverso tipo y más dispersas. Esto es parte de lo que argumento en el capítulo 8, aun si estoy dispuesto a admitir que el camino que va desde los diversos movimientos transnacionales existentes hasta formas sostenibles de un gobierno transnacional no es para nada claro. Todavía prefiero, sin embargo, el ejercicio de seguir buscando –de hecho, imaginando– tales posibilidades alternativas a la estrategia de determinar qué Estados-nación son más sanos que otros para luego sugerir diversos mecanismos de transferencia ideológica. Estrategia, esta última, que no hace otra cosa que repetir, una vez más, las políticas modernizadoras desarrollistas, que suelen venir con el aire triunfalista de siempre y, en realidad, no auguran nada bueno.

Si el plano ético de mi argumento es, necesariamente, algo borroso, el plano analítico es algo más preciso y detallado. Una inspección rápida y superficial de las relaciones internas y entre sí que existen en los más de ciento cincuenta Estados-nación miembros de las Naciones Unidas bastaría para mostrar que las guerras limítrofes, las guerras culturales, la escalada inflacionaria, la presencia de grandes masas de inmigrantes y la fuga fatal de capitales amenazan severamente la soberanía de muchos de ellos. Incluso en aquellos países donde la soberanía estatal pareciera estar intacta, la legitimidad del Estado se halla, con frecuencia, no asegurada. Incluso en Estados-nación aparentemente tan sólidos y seguros como los Estados Unidos, Alemania o Japón, los debates acerca de la cuestión racial, los derechos, la membresía, la lealtad, la ciudadanía o la autoridad ya dejaron de ser culturalmente periféricos. Mientras que el argumento en favor de la longevidad del Estado-nación se basa, precisamente, en estas instancias en apariencia seguras y legítimas, el argumento contrario se basa en los nuevos nacionalismos étnicos en el mundo, especialmente en Europa

Oriental. En los Estados Unidos casi siempre se señala a Bosnia-Herzegovina como el principal síntoma de que el nacionalismo está tan vivo como enfermo, mientras que, simultáneamente, se invocan las democracias ricas para demostrar que el Estado-nación está vivo y goza de perfecta salud.

Dada la frecuencia con la que se utiliza a Europa Oriental para mostrar que el tribalismo es algo profundamente humano, que el nacionalismo de otros pueblos no es otra cosa que un tribalismo a una escala más grande y que la soberanía territorial todavía sigue siendo el objetivo principal de muchos grandes grupos étnicos, permítanme proponer una interpretación alternativa. A mi juicio, Europa Oriental fue singularmente distorsionada en las argumentaciones populares acerca del nacionalismo, tanto en la prensa como en la academia de los Estados Unidos. En vez de ser una instancia modal de las complejidades de todos los nacionalismos étnicos contemporáneos, Europa Oriental y, en particular, su faceta serbia, fue utilizada como demostración del continuado vigor de los nacionalismos, en los que territorio, idioma, religión, historia y sangre conforman un todo congruente, en suma, un ejemplo que resume e ilustra con máxima simpleza y claridad de qué se trata el nacionalismo. Por supuesto, lo que resulta fascinante de Europa Oriental es que algunos de sus propios ideólogos de derecha convencieron a la prensa liberal de Occidente de que el nacionalismo *es* una realidad política primordial, cuando, en realidad, el asunto central es cómo es que se lo ha hecho *aparecer* de este modo. Esto, ciertamente, hace de Europa Oriental un caso fascinante, y urgente, desde muchos puntos de vista, incluyendo el hecho de que necesitamos ser muy escépticos cuando escuchamos a los expertos decir que encontraron el tipo ideal de algo en determinados casos concretos.

En la mayoría de los casos de contranacionalismo, secesión, supranacionalismo o de renacimiento étnico a gran escala, el hilo común que los une es la autodeterminación, más que la soberanía nacional en sí. Aun en aquellos casos donde el tema del territorio constituye un asunto fundamental, como en el caso de Palestina, podría alegarse que los debates en torno a la tierra y el territorio son derivaciones funcionales de discusiones más fundamentales que en lo sustancial son acerca del poder, la justicia y la autodeterminación. En un mundo en que la gente está en movimiento, en un mundo de la mercantilización a escala global y de Estados incapaces de garantizar los derechos más básicos incluso a la mayoría de su propia población o grupo étnico predominante (véase el capítulo 2), la soberanía territorial pasa a ser una justificación cada vez más difícil de utilizar para aquellos Estados-nación ciertamente dependientes de la mano de obra extranjera, lo mismo que de los expertos extranjeros, los armamentos, los soldados y los ejércitos provenientes del exterior. Para los movimientos contranacionalistas, la soberanía nacional es una expresión idiomática plausible a sus aspiraciones, pero no debe ser tomada por su lógica fundamental ni por su preocupación principal. Caer en tal error equivaldría a caer en lo que yo llamo *la falacia de Bosnia*, una equivocación que incluye: a) pensar, erróneamente, que los enfrentamientos étnicos en el Este de Europa son sustancialmente tribalistas y primordiales, una equivocación en la que el *New York Times* es líder; y b) redondear el error tomando el caso de Europa Oriental como el caso modal de todos los nacionalismos emergentes. El problema es que escapar a *la falacia de Bosnia* requiere hacer dos concesiones muy difíciles de hacer: primero, aceptar que los propios sistemas políticos de las ricas naciones del Norte están en crisis y, segundo, que los nacionalismos emergentes en muchos lugares del mundo

probablemente se apoyen en un tipo de patriotismo que no es ni exclusiva ni fundamentalmente territorial. Argumentos en favor de hacer este tipo de concesiones animan muchos de los capítulos de este libro. Al hacerlas no siempre me resultó fácil mantener la distinción entre la perspectiva analítica y la ética respecto al futuro del Estado-nación, incluso cuando traté de hacerlo.

Puesto que el Estado-nación entra en su fase terminal (si es que mis pronósticos resultan correctos), podemos ciertamente suponer que los materiales para la elaboración de un imaginario posnacional ya deben estar aquí, a nuestro alrededor. Y es en este punto que pienso que necesitamos prestar especial atención a la relación entre los medios masivos de comunicación y las migraciones, los dos hechos que apuntalan mi noción de la política cultural de lo moderno global. En particular, necesitamos examinar en detalle la variedad de *esferas públicas diaspóricas* que surgieron en los últimos años. Benedict Anderson nos hizo un gran favor identificando la manera en que ciertas formas de mediación masiva, notablemente los periódicos, las novelas y otros medios impresos, jugaron un papel clave en la imaginación de la nación y en facilitar la difusión de esta forma por todo el mundo colonial, tanto en Asia como en otras partes del mundo. Mi argumento general es que existe un vínculo similar entre el trabajo de la imaginación y el surgimiento de un mundo político posnacional. Sin el beneficio de una visión retrospectiva (visión con la que sí contamos en el presente con respecto a la peripecia global de la idea de nación), resulta muy difícil poder producir un caso claro del papel de la imaginación en un orden posnacional. De todos modos, en la medida en que la mediación masiva se encuentra cada vez más dominada por los medios de comunicación electrónicos (y, por lo tanto, desconectada de la capacidad de leer y escribir), y en la medida en que tales medios de comunicación conectan a productores y audiencias al margen de las fronteras nacionales, cosa que ocurre con más y más frecuencia, y que estas mismas audiencias dan lugar a nuevas conversaciones e intercambios entre los que se fueron y los que se quedaron, encontramos un número creciente de esferas públicas diaspóricas.

Estas esferas públicas en diáspora están, con frecuencia, vinculadas a estudiantes e intelectuales embarcados en un nacionalismo a larga distancia, como ilustra el caso de los activistas de la República Popular China. El establecimiento del gobierno de la mayoría negra en Sudáfrica opera una apertura hacia nuevos tipos de discursos en torno a la democracia racial en África así como en los Estados Unidos y el Caribe. El mundo islámico es el ejemplo más familiar de todo un espectro de debates y proyectos que tienen muy poco o nada que ver con las fronteras nacionales. Religiones que en el pasado eran de un carácter decididamente nacional, hoy más que nunca se plantean misiones globales y clientelas diaspóricas: el hinduismo global de la pasada década es el mejor ejemplo de esto. Los movimientos de activistas comprometidos o bien con el tema del medioambiente o con diversos asuntos que atañen a las mujeres o con la cuestión de los derechos humanos, por lo general, crearon una esfera de discurso transnacional que, con frecuencia, se apoya en la autoridad moral de los refugiados, los exiliados y otras personas y grupos desplazados. Los grandes movimientos separatistas transnacionales, como el de los sikhs, los kurdos o los tamiles de Sri Lanka, realizan su labor de producción de una imagen de sí desde sitios dispersos por todo el mundo, donde tienen la cantidad suficiente de miembros como para dar lugar al surgimiento de múltiples nodos en una esfera pública diaspórica de mayor escala.

La ola de debates acerca del multiculturalismo que se extendió a lo largo y a lo ancho de Europa y de los Estados Unidos es un testimonio seguro de la incapacidad de los Estados para prevenir que sus minorías étnicas se vinculen y asocien con sectores más amplios del electorado por su afiliación étnica o religiosa. Estos y otros ejemplos parecen sugerir que la era en la que podíamos presuponer que una esfera pública viable era, típica, exclusiva o necesariamente *nacional* probablemente haya llegado a su fin.

Las esferas públicas diaspóricas, que, por cierto, son muy diversas y muy distintas entre sí, son el crisol donde se cocina un orden político posnacional. Los motores de su discurso son los medios masivos de comunicación (tanto los expresivos como los interactivos) y los movimientos de refugiados, activistas, estudiantes y trabajadores. Puede que, al final, el orden posnacional emergente no sea un sistema de unidades homogéneas (como sí lo es el actual sistema de Estados-nación) sino un sistema basado en relaciones entre unidades heterogéneas (algunos movimientos sociales, algunos grupos de interés, algunas asociaciones profesionales, algunas organizaciones no gubernamentales, algunos grupos policiales armados, algunos organismos judiciales). El gran desafío para este orden emergente será ver si tal heterogeneidad es consistente con ciertas convenciones mínimas de valores y normas que no requieran una adhesión estricta al contrato social liberal del Occidente moderno. Esta cuestión decisiva no será resuelta mediante un acto académico sino mediante negociaciones (tanto civilizadas como violentas) entre los mundos imaginados por estos diversos intereses y movimientos. En el corto plazo, como ya se puede ver, es muy probable que sea un mundo de creciente violencia y falta de civilidad. En el largo plazo, ya libre de los constreñimientos de la forma nación, puede que descubramos que la libertad cultural y que una forma sostenible de justicia en el mundo no tienen por qué presuponer la existencia general y uniforme del Estado-nación. Esta inquietante posibilidad podría ser uno de los dividendos más apasionantes derivados del hecho de vivir en una modernidad sin contenciones.

Parte I
Flujos globales

2. Dislocación y diferencia en la economía cultural global

ES SUFICIENTE apenas un mínimo de familiaridad con los hechos del mundo moderno para darse cuenta de que se trata de un sistema interactivo en un sentido llamativamente nuevo. Los historiadores y los sociólogos, especialmente aquellos que se ocupan de los procesos translocales (Hodgson, 1974) y los sistemas mundiales asociados al capitalismo (Wallerstein, 1974; Braudel, 1981-84; Wolf, 1982; Curtin, 1984; Abu-Lughod, 1989), siempre han sido muy conscientes de que, por muchos siglos, en el mundo hubo cantidad de interacciones a gran escala. Sin embargo, el mundo actual supone interacciones de un nuevo orden e intensidad. En el pasado, las transacciones culturales entre grupos sociales se hallaban generalmente restringidas, en parte por las barreras geográficas y ecológicas y en parte por la resistencia activa a relacionarse con el Otro (como fue el caso de China durante casi toda su historia y de Japón, antes de la Restauración Meiji). En las sociedades donde había transacciones culturales sostenidas con vastas regiones del globo, usualmente implicaban la travesía de enormes distancias, tanto para las mercancías (y los mercaderes interesados en ellas) como para todo tipo de viajeros y exploradores (Schafer, 1963; Helms, 1988). Hasta el siglo pasado, las dos fuerzas principales detrás de estas interacciones culturales sostenidas eran las guerras (producto de sistemas políticos de gran escala) y las religiones que forzaban la conversión, las que a veces, como en el caso del Islam, utilizaban la guerra como un instrumento legítimo para su expansión. En tal sentido, entre viajeros, mercaderes, peregrinos y conquistadores, el mundo ha presenciado un tráfico cultural a larga distancia, por largos períodos de tiempo. Todo esto resulta, por cierto, evidente.

Pero pocos negarán que, dado los problemas de tiempo, distancia y las limitadas tecnologías disponibles para el traslado de recursos a través de grandes espacios y durante mucho tiempo, los intercambios culturales entre grupos humanos separados social y espacialmente, hasta hace unos siglos, fueron posibles sólo pagando un alto costo y se sostuvieron a lo largo del tiempo sólo mediante un enorme esfuerzo. Las fuerzas de gravedad cultural parecen haberse orientado siempre en sentido contrario a la formación de ecúmenes a gran escala, ya sean de índole religiosa, comercial o política, y haber tendido hacia el acrecentamiento de intereses de menor escala.

En el curso de los últimos siglos, sin embargo, la naturaleza de este campo gravitacional parece haber cambiado, en parte a causa del espíritu de expansión de los intereses marítimos de Occidente, a partir de fines del siglo XV, en parte debido al desarrollo relativamente autónomo de formaciones sociales agresivas y de gran tamaño en América (caso de los aztecas y los incas), en Eurasia (caso de los mongoles y sus descendientes, los mughales y los Otomanos), en las islas del Sudeste de Asia (caso de los bugines) y en los grandes reinos del

África precolonial (como el caso de Dahomey). Así empezaron a surgir un conjunto de ecúmenes parcialmente yuxtapuestas en las que el dinero, el comercio, las conquistas y las migraciones comenzaron a generar nexos y cruces permanentes entre las diferentes sociedades. Este proceso se aceleró luego debido a la innovación y la transferencia de tecnología a fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX (Bayly, 1989), que dieron lugar a sistemas coloniales complejos, centrados en las capitales de Europa y desplegados a lo largo y ancho del vasto mundo no europeo. Este intrincado conjunto de mundos eurocoloniales relativamente yuxtapuestos (primero, el mundo colonial español y portugués; más tarde, el inglés, francés y holandés, principalmente) sentaron las bases para el tráfico permanente de las ideas de pueblo y de identidad de sí, que luego dieran como resultado el nacimiento, por todo el mundo, de las comunidades imaginadas (Anderson, 1983) de los nacionalismos recientes.

Con lo que Benedict Anderson ha dado en llamar *el capitalismo de imprenta* se desató un nuevo poder en el mundo: el poder de la capacidad de leer y escribir, y la concurrente producción, a gran escala, de proyectos de afinidad étnica, que eran notablemente libres de la necesidad de una comunicación cara a cara e, incluso, de la necesidad de una comunicación indirecta entre personas y grupos. El mero acto de *leer las mismas cosas* creó el escenario para el surgimiento de movimientos que se basaban en una paradoja: la del primordialismo construido. Hay, por supuesto, mucho más en juego en la historia del colonialismo y de los nacionalismos dialécticamente resultantes (Chatterjee, 1986), pero la cuestión de las etnicidades construidas es, con seguridad, un aspecto crucial de esta historia.

Sin embargo, la revolución del capitalismo de imprenta, así como las afinidades culturales y los diálogos que permitió, fueron apenas los modestos precursores del mundo en que vivimos, ya que en el siglo pasado tuvo lugar una explosión tecnológica, sobre todo en el campo del transporte y de la información, que hace que las interacciones en un mundo dominado por la imprenta resulten tan trabajosas y tan fácilmente desestimadas como ocurrió antes con otras formas de tráfico cultural con la llegada de la imprenta. Con el advenimiento del barco a vapor, el automóvil, el avión, la cámara fotográfica y cinematográfica, la computadora y el teléfono, ingresamos en una condición de vecindad completamente nueva, incluso con aquellos más alejados de nosotros. Marshall McLuhan, entre otros, buscó teorizar este nuevo mundo como una *aldea global*, pero teorías como éstas parecen haber sobreestimado las implicaciones comunitarias de este nuevo orden de los medios de comunicación (McLuhan y Powers, 1989). Ahora somos conscientes de que, con la llegada de estos medios de comunicación, cada vez que nos sentimos tentados a hablar de la aldea global, debemos debe recordar que los medios de comunicación de masas producen comunidades "sin sentido de lugar" (Meyrowitz, 1985). El mundo en que hoy vivimos se nos presenta rizómico (Deleuze y Guattari, 1987) y hasta esquizofrénico, y reclama, por un lado, nuevas teorías sobre el desarraigo, la alienación y la distancia psicológica entre individuos y grupos, y, por otro, fantasías (o pesadillas) de proximidad electrónica. Aquí ya nos vamos acercando a la problemática central de los procesos culturales en el mundo actual.

Por esto, la curiosidad que hace poco llevó a Pico Iyer a Asia (1988) es, en cierto modo, producto de una confusión entre una inefable *McDonaldización* del mundo y un juego mucho más sutil entre las trayectorias locales del deseo y el miedo enfrentadas a los flujos globales de personas y de cosas. En efecto, las propias impresiones de Iyer son testimonio del hecho de que, si está surgiendo *un* sistema cultural global, entonces está repleto de

ironías y resistencias, muchas veces camufladas de pasividad y de un apetito voraz e insaciable del mundo asiático por las cosas provenientes de Occidente.

El propio relato de Iyer acerca de la extraña y siniestra afinidad de los filipinos con la música *pop* de los Estados Unidos es un rico testimonio de la cultura global de lo hiperreal, porque de alguna manera las interpretaciones y ejecuciones que hacen los filipinos de las canciones *pop* estadounidenses tienen mucho mayor alcance y popularidad en Filipinas que en los Estados Unidos, y son mucho más fieles a los originales (llegando a un punto en que resulta francamente perturbador). Una nación entera parece haber aprendido a hacer la mímica de Kenny Rogers o The Lennon Sisters como si fuera un gigantesco coro de una Motown asiática. Es en este sentido que la palabra *americanización* (para referirse al simple transvasamiento de la cultura de los Estados Unidos) resulta, por cierto, muy pálida –se queda corta– a la hora de ser aplicada a esa situación, puesto que no sólo hay muchísimos más filipinos que estadounidenses cantando perfectas versiones de canciones de los Estados Unidos (por lo general, del pasado), sino que además, por supuesto, está el hecho de que los otros aspectos de sus vidas no están en sincronía en absoluto con el mundo de referencias que originalmente dio nacimiento a esas canciones.

Dándole un giro aun más globalizador a lo que recientemente Fredric Jameson llamó *la nostalgia por el presente* (1989), estos filipinos parecen estar mirando atrás hacia un mundo que *ellos* nunca perdieron. Esta es una de las ironías fundamentales de la política de los flujos culturales globales, especialmente en el campo del entretenimiento y la industria del tiempo libre, que causa estragos a la hegemonía de la eurocronología. La nostalgia estadounidense se alimenta del deseo filipino representado como una reproducción hipercompetente. Lo que tenemos aquí es nostalgia sin memoria. Por supuesto, esta paradoja tiene sus explicaciones y son históricas: cuando las desenvolvemos, desnudamos la historia de las misiones estadounidenses y la violación política de Filipinas, uno de cuyos resultados es, precisamente, la producción de una nación de estadounidenses fingidos, de mentira, que por demasiado tiempo toleraron a una primera dama que gustaba de tocar el piano mientras que se multiplicaban y descomponían los vastos tugurios de Manila. Quizá los posmodernos más radicales dirían que esto no debería causar sorpresa alguna, ya que en las peculiares cronicidades del capitalismo tardío, la nostalgia y el pastiche son dos de los modos principales de producción y recepción de imágenes. Incluso los propios estadounidenses ya casi tampoco viven más en el presente, en la medida en que se van internando, a los tropezones, en el territorio de las megatecnologías del siglo XXI, adoptando la postura dura y fría característica del *film noir* de los años sesenta, cenando en los *diners* del cincuenta, vistiendo la ropa de los años cuarenta, viviendo en las casas del treinta, bailando los bailes del veinte, y así sucesivamente *ad infinitum*.

En lo que respecta a los Estados Unidos, podría decirse que la cuestión ya no es más una cuestión de nostalgia sino un imaginario social construido en gran parte en torno a las reediciones y los reestrenos. Jameson fue verdaderamente audaz al formular la conexión entre la política de la nostalgia y la mercancía posmoderna de la sensibilidad (1983), y muy posiblemente estuviera en lo cierto. Las guerras lanzadas contra las drogas en Colombia son, en cierto modo, una recapitulación del sudor tropical de Vietnam, esta vez, con Oliver North como protagonista central. Ollie North y su sucesión de máscaras: la máscara de Jimmy Stewart cubriendo la de John Wayne y ésta la de Spiro Agnew, y todas

ellas juntas, de pronto, mágicamente, metamorfoseándose en la máscara del Sylvester Stallone triunfante en Afganistán; y de esta manera, simultáneamente satisfaciendo la secreta envidia estadounidense del imperialismo soviético y el reestreno (esta vez con final feliz) de la guerra de Vietnam. Los Rolling Stones, ya llegando a los cincuenta, se zarandean ante un público de chicos y chicas de un promedio de dieciocho años que parecen no necesitar que se les venda la maquinaria de la nostalgia, montada en torno a los héroes de sus padres. Paul McCartney se dispone a vender Los Beatles a una audiencia nueva asociando su propio sentido oblicuo de la nostalgia al deseo de esa nueva audiencia por *lo nuevo con sabor viejo*. *Dragnet* regresa travestido de años noventa, lo mismo que *Adam-12*, por no hablar de *Batman* y *Misión Imposible*, todos, por supuesto, impecablemente vestidos en lo tecnológico pero llamativamente fieles al aire de los originales.

En el presente, el pasado ya no es más un territorio al que volver en una simple política de la memoria. Pasó a ser un gran depósito sincrónico de escenarios culturales, una suerte de elenco central transitorio, al que legítimamente se puede recurrir dependiendo de la película que se esté haciendo o la escena particular que se esté filmando o al tipo de rehenes que se esté tratando de rescatar. Todo esto es, precisamente, lo que se espera que ocurra si uno comulga con los planteos de Jean Baudrillard o Jean-Françoise Lyotard acerca de un mundo de signos flotantes y completamente disociados de sus significantes sociales (el mundo se ha convertido en una gigantesca Disneylandia). Pero lo que yo, personalmente, querría sugerir aquí es que esta aparentemente creciente capacidad de intercambio de posturas y épocas enteras, tal como ocurre en los estilos culturales del capitalismo avanzado, está vinculada a fuerzas globales mayores, que contribuyeron en gran forma a mostrarles a los estadounidenses que el pasado es otro país: un país extranjero. Si *el presente de usted es el futuro de ellos* (como plantean la teoría de la modernización y muchas fantasías turísticas autocomplacientes) y *el futuro de ellos es el pasado de usted* (como en el caso de los virtuosos filipinos que ejecutan la música *pop* norteamericana), entonces de aquí se desprende, transitivamente, que *su propio pasado* puede ser manipulado de modo de hacerlo aparecer, simplemente, como *una modalidad normalizada de su presente*. Así, aunque algunos antropólogos continúen relegando a sus Otros a espacios temporales no ocupados por ellos mismos (Fabian, 1983), las producciones culturales postindustriales entraron en una fase efectivamente posnostálgica.

El punto principal, sin embargo, es que los Estados Unidos ya no es más el titiritero de un sistema mundial de imágenes sino que es nada más que un nodo en la compleja construcción transnacional de paisajes imaginarios. El mundo en que vivimos se caracterizaría, por lo tanto, por el nuevo papel que jugaría la imaginación en la vida social. Para poder captar cabalmente este nuevo papel, necesitamos combinar la vieja idea de las imágenes y, especialmente, de las imágenes producidas mecánicamente (en el sentido utilizado por la Escuela de Francfort), la idea de la comunidad imaginada (en el sentido propuesto por Anderson) y la idea francesa del imaginario (*imaginaire*) entendido como un paisaje construido de aspiraciones colectivas, que no es ni más ni menos real que las representaciones colectivas de las que hablara Émile Durkheim, sólo que ahora son mediadas por el complejo prisma de los medios masivos de comunicación modernos.

La imagen, lo imaginado, el imaginario: estos son términos que apuntan hacia algo verdaderamente crítico y nuevo en los procesos culturales globales: me refiero a *la imaginación*

como práctica social. Ya no estaríamos hablando ni de mera fantasía (opio de las masas cuyo trabajo real se hallaría en otra parte) ni de un simple escape (de un mundo definido, sobre todo, por propósitos y estructuras más concretas) ni de un pasatiempo de elite (irrelevante en relación con la vida de la gente común) ni de mera contemplación (irrelevante en relación con las nuevas formas del deseo y la subjetividad). La imaginación se volvió un campo organizado de prácticas sociales, una forma de trabajo (tanto en el sentido de realizar una tarea productiva, transformadora, como en el hecho de ser una práctica culturalmente organizada), y una forma de negociación entre posiciones de agencia (individuos) y espectros de posibilidades globalmente definidos. Este dar rienda suelta a la imaginación conecta el juego del pastiche (en ciertos escenarios) con el terror y la coerción proveniente de los Estados y sus competidores. Ahora, la imaginación es central a todas las formas de agencia, es un hecho social en sí mismo y es el componente fundamental del nuevo orden global. Sin embargo, para que esta proposición tenga algún significado, primero debemos hacer algunas consideraciones previas respecto a otros asuntos.

Homogeneización y heterogeneización

El problema central de las interacciones globales en la actualidad es la tensión entre la homogenización y la heterogeneización cultural. Se podría invocar todo un vasto conjunto de hechos empíricos a fin de respaldar el argumento en favor de la homogeneización, y, de hecho, este camino suele ser recorrido, sobre todo, por las filas de izquierda del campo de los estudios de los medios masivos de comunicación (Schiller, 1976; Mattelart, 1983, Hamelink, 1983), aunque también desde otras perspectivas (Gans, 1985; Iyer, 1988). Casi siempre, el argumento acerca de la creciente homogeneización cultural pronto deriva o bien hacia un argumento acerca de la creciente expansión de la cultura estadounidense* o bien hacia la transformación de la cultura en mercancía; la mayoría de las veces, ambos argumentos se hallan íntimamente relacionados. Sin embargo, lo que estas argumentaciones suelen no considerar es que tan rápido como las fuerzas de las distintas metrópolis logran penetrar otras sociedades, muy pronto son aclimatadas y nacionalizadas de diversas maneras: esto vale tanto para los estilos musicales o constructivos como para la ciencia, el terrorismo, los espectáculos o las constituciones. La dinámica de esta aclimatación apenas ha comenzado a ser objeto de exploración sistemática (Barber, 1987; Hannerz, 1987 y 1989; Feld, 1988; Ivy, 1988; Nicoll, 1989; Yoshimoto, 1989) y, por cierto, hay mucho más por hacer. Pero vale la pena destacar que para la gente de Irian Jaya puede que la *indonesianización* sea mucho más preocupante que la expansión de la cultura estadounidense [*americanization*]. Lo mismo podría decirse de la *japonización* para los coreanos, la *indianización* para la gente de Sri Lanka, la *vietnamización* para los camboyanos y la *rusificación* para la gente de la Armenia Soviética o de las repúblicas del Báltico. Esta lista de miedos a las alternativas a la expansión de la cultura estadounidense podría continuar, y no debe ser tomada simplemente como un inventario informe o arbitrario: en las estructuras políticas

* *Americanization* en el original. Se tradujo este término con expresiones como "expansión de la cultura estadounidense", "americanización" o similares. (N. del T.)

de escala pequeña, siempre existe el miedo de ser absorbidos por estructuras políticas de mayor escala, sobre todo por aquellas que se hallan cerca o a su alrededor. Lo què para una persona es una comunidad imaginada, para otra persona es una prisión política.

Esta dinámica de escala, que se extiende y manifiesta en todo el globo, también está conectada con la relación entre los Estados y las naciones, y sobre esto volveré más adelante. Por el momento me interesa hacer notar que la simplificación de las distintas fuerzas que buscan operar una homogeneización, así como el miedo a la homogeneización, puede ser explotada por los Estados-nación con respecto a sus propias minorías, presentando la mercantilización global (o el capitalismo, o cualquier otro enemigo externo) como más real que la propia amenaza de sus propias estrategias hegemónicas.

La nueva economía cultural global tiene que ser pensada como un orden complejo, dislocado y repleto de yuxtaposiciones que ya no puede ser captado en los términos de los modelos basados en el binomio centro-periferia (ni siquiera por aquellos modelos que hablan de muchos centros y muchas periferias). Tampoco es susceptible a modelos simples tales como el del *empuje* y *tire* (de la teoría migratoria) o el de los excedentes y déficit (de los modelos tradicionales acerca del balance comercial) o el de los productores y consumidores (como en la mayoría de las teorías del desarrollo neomarxistas). Aun las más complejas y flexibles teorías del desarrollo global que nacieron de la tradición marxista (Wallerstein, 1974; Mandel, 1978; Amin, 1980; Wolf, 1982) son inadecuadamente caprichosas y raras, y no pudieron dar cuenta de lo que Scott Lash y John Urry denominaron *el capitalismo desorganizado* (1987). La complejidad de la economía global actual tiene que ver con ciertas dislocaciones fundamentales entre la economía, la cultura y la política que sólo recién hemos empezado a teorizar.[1]

Un marco elemental de partida para explorar tales dislocaciones consiste en poner atención a la relación entre cinco planos o dimensiones de flujos culturales globales, que podríamos denominar: a) el paisaje étnico, b) el paisaje mediático, c) el paisaje tecnológico, d) el paisaje financiero y e) el paisaje ideológico.[2] La palabra "paisaje" hace alusión a la forma irregular y fluida de estas cinco dimensiones, formas que caracterizan tanto al capital internacional como a los estilos internacionales de vestimenta. Todos estos términos, que tienen en común la palabra "paisaje", también intentan hacer notar que no se trata de

1 Una de las principales excepciones es Fredric Jameson, cuyo trabajo acerca de la relación entre el capitalismo tardío y la cultura posmoderna ha inspirado este libro de muchas maneras. El debate entre Fredric Jameson y Aijaz Ahmad publicado en la revista *Social Text*, sin embargo, prueba que la producción de un relato marxista globalizante en materia cultural es un terreno, en efecto, bastante difícil y problemático (Jameson, 1986; Ahmad, 1987). Mi propio esfuerzo, en tal contexto, es iniciar una reestructura del relato marxista (señalando aquellas partes que no fueron actualizadas así como sus silencios y discontinuidades) aun al costo de que a muchos marxistas les pueda parecer detestable. Dicha reestructura debe evitar el peligro de homogeneizar y pretender borrar las diferencias dentro del llamado Tercer Mundo, pasando por alto los referentes sociales concretos (a lo que parecen inclinarse muchos posmodernistas franceses), y de querer mantener la autoridad narrativa de la tradición marxista prestando mayor atención al tema de la fragmentación global, la diferenciación y la incertidumbre.

2 La idea del *paisaje étnico* está bastante más desarrollada en el capítulo 3.

relaciones construidas objetivamente, que se mantienen fijas con independencia del ángulo desde donde se las mire. Por el contrario, intentan llamar la atención sobre el hecho de ser, fundamentalmente, *constructos* resultado de una perspectiva y que, por lo tanto, han de expresar las inflexiones provocadas por la situación histórica, lingüística y política de las distintas clases de actores involucrados: Estados-nación, corporaciones multinacionales, comunidades en diáspora, así como también grupos y movimientos contenidos en la nación (ya sean de índole religiosa, política o económica) y hasta pequeños grupos caracterizados por la naturaleza íntima y una forma de relacionarse cara a cara, como sería el caso de pueblos pequeños, barrios y familias. De hecho, el *locus* final de este conjunto de paisajes perspectivos es el propio actor individual, puesto que estos paisajes son eventualmente recorridos por agentes que viven y conforman formaciones mayores, en parte como resultado de su propia interpretación y sentido de lo que estos paisajes tienen para ofrecer.

Estos paisajes vienen a ser algo así como los bloques elementales (de los juegos de armar infantiles) con los que se construyen lo que a mí me gustaría denominar (extendiendo la idea de Benedict Anderson) los *mundos imaginados*, es decir, los múltiples mundos que son producto de la imaginación históricamente situada de personas y grupos dispersos por todo el globo (véase el capítulo 1). Un hecho fundamental de la actualidad es que muchas personas del globo viven en tales mundos imaginados (no solamente en comunidades imaginadas), y es por eso que son capaces de responder, y a veces hasta de subvertir, los mundos imaginados producidos por la mentalidad oficial y la mentalidad empresarial que los rodea.

Por *paisaje étnico* me refiero al paisaje de personas que constituyen el cambiante mundo en que vivimos: los turistas, los inmigrantes, los refugiados, los exiliados, los trabajadores *invitados*, así como otros grupos e individuos en movimiento que hoy constituyen una cualidad esencial del mundo y parecen tener un efecto, como nunca se había visto hasta este momento, sobre la política de las naciones y entre las naciones. Con esto no quiero decir que ya no existan comunidades relativamente estables o relaciones estables de parentesco, de amistad, laborales o de recreación, lo mismo que de nacimiento, de residencia u otras formas de filiación. A lo que me refiero es que en todo el mundo tales estabilidades expresan una distorsión o falla que resulta de la colisión con el nuevo entramado del movimiento humano, en la medida en que cada vez más personas y grupos tienen que enfrentarse a la realidad de tener que mudarse de país o a la propia fantasía de querer mudarse. Más aun, tanto la realidad como la fantasía funcionan ahora a una escala mayor, en la medida en que hombres y mujeres de los pequeños pueblitos de la India ya no piensan sólo en mudarse a Poona o a Madrás sino que ahora piensan en mudarse a Dubai o a Houston, y los refugiados de Sri Lanka se hallan tanto en el sur de India como en Suiza, del mismo modo que los hmong son llevados tanto a Londres como a Filadelfia. Y en la medida en que las necesidades del capital internacional van cambiando, o los Estados-nación cambian sus políticas respecto de los refugiados, estos grupos en movimiento nunca pueden darse el lujo de dejar que su imaginación descanse por mucho tiempo, aunque así lo deseen.

Por *paisaje tecnológico* me refiero a la configuración global, también cada vez más fluida, de la tecnología y al propio hecho de que la tecnología, tanto la alta como la baja tecnología, tanto la mecánica como la informática, actualmente se desplaza a altas velocidades a través de todo tipo de límites previamente infranqueables. Las raíces de las empresas multinacionales se encuentran en muchos países: una gigantesca planta siderúrgica en Libia

puede involucrar intereses de India, China, Rusia y Japón, proveyendo distintos componentes de nuevas configuraciones tecnológicas. La extraña distribución de las tecnologías y, por consiguiente, las peculiaridades de este paisaje tecnológico son crecientemente dinamizados, no por ninguna obvia economía de escala ni de control político ni de racionalidad de mercado, sino por un conjunto de relaciones cada vez más complejas entre flujos de dinero, posibilidades políticas y la disponibilidad tanto de personal calificado como sin calificación. De este modo, si por un lado India exporta mozos y choferes a Dubai y a Sharjah, por otro lado exporta ingenieros de programación a los Estados Unidos, que primero pasan una breve estancia en Tata-Burroughs o en el Banco Mundial, lo que les asegura el visto bueno del Departamento de Estado de los Estados Unidos para poder convertirse en ricos residentes extranjeros, tras lo cual pasan a ser objeto de un sinnúmero de seductores mensajes para que inviertan su dinero, conocimientos y experiencia en los proyectos estatales y federales de India.

La economía global todavía puede ser descripta en términos de indicadores tradicionales (cosa que continúa haciendo el Banco Mundial) y estudiada en términos de comparaciones tradicionales (como los que se realizan como parte del Project Link de la Universidad de Pennsylvania), pero estos complicados paisajes tecnológicos (lo mismo que los cambiantes paisajes étnicos) que subyacen a estos indicadores y comparaciones quedarán más lejos que nunca del alcance de la reina Ciencias Sociales. ¿Cómo se supone que uno haga una comparación que tenga un mínimo de valor y sentido entre los sueldos en Japón y en los Estados Unidos, o del costo de los bienes inmobiliarios en Nueva York o Tokio, sin recurrir a una explicación lo suficientemente sofisticada como para dar cuenta de los complejos flujos fiscales y de inversiones que conectan a estas dos economías a través de un entramado global de especulaciones monetarias y transferencias de capitales?

Resulta por tanto provechoso hablar también del *paisaje financiero*, en la medida en que la disposición del capital global conforma actualmente un paisaje mucho más misterioso, rápido y al que es difícil seguirle la pista, dado que los mercados de monedas, las bolsas nacionales de valores y las especulaciones mercantiles mueven gigantescas sumas de dinero a través de los torniquetes nacionales a velocidades enceguecedoras, con vastas y absolutas implicaciones, y todo por pequeñísimas diferencias de fracciones de tiempo y de puntos porcentuales. Pero el punto crítico consiste en que la relación global entre el paisaje étnico, el paisaje tecnológico y el paisaje financiero se nos presenta como profundamente dislocada e impredecible porque cada uno de estos paisajes está sujeto a sus propios condicionamientos e incentivos (algunos de orden político, otros de orden informático, otros derivados del ambiente tecnológico), al mismo tiempo en que cada uno de estos mismos paisajes funciona como condicionante y parámetro para moverse en los otros dos. Por esto, aun un modelo elemental de la economía política global debe tener en cuenta las relaciones profundamente dislocadas que se establecen entre los movimientos humanos, los flujos tecnológicos y las transferencias financieras.

Refractando aun más estas dislocaciones (que ya de por sí no conforman, de ninguna manera, una infraestructura global simple y mecánica) se encuentran los que yo llamo *paisajes mediáticos* y *paisajes ideológicos*, que son paisajes de imágenes muy relacionados. Por *paisaje mediático* me refiero tanto a la distribución del equipamiento electrónico necesario para la producción y diseminación de información (periódicos, revistas, estaciones de tele-

visión, estudios de cine, etcétera) disponible actualmente para un número creciente de intereses públicos y privados en todo el mundo, como a las imágenes del mundo producidas y puestas en circulación por estos medios. Estas imágenes suponen la existencia de muchas inflexiones complejas, dependiendo del modo (es decir, si se trata de material de tipo documental o de un producto para el entretenimiento), del tipo de equipo y maquinaria (electrónica o postelectrónica), del tipo de audiencia (local, nacional o transnacional) y de los intereses de los propietarios y de los que manejan y controlan estos recursos. Lo más importante de estos *paisajes mediáticos* (sobre todo de la televisión, el cine y los casetes) es que proveen un gigantesco y complejo repertorio de imágenes, narraciones y paisajes étnicos a espectadores de todo el mundo, donde el mundo de las mercancías culturales, el mundo de las noticias y el mundo de la política se encuentran profundamente mezclados. Esto significa que muchas audiencias a través del mundo tienen una vivencia de los medios de comunicación como un repertorio complejo e interconectado de impresos, carteles, celuloide y pantallas electrónicas. Dado que estas audiencias ven las líneas que separan los paisajes realistas de los ficticios de manera borrosa y poco clara, cuanto más lejos están situadas respecto de una experiencia directa de la vida metropolitana, mayor es la probabilidad de que construyan mundos imaginados quiméricos, estetizados, producto de la fantasía, sobre todo si se los mira con los criterios de alguna otra perspectiva y lugar del mundo, es decir, desde otros mundos imaginados.

Los paisajes mediáticos, ya sean producidos por intereses privados o estatales, tienden a centrarse en imágenes, a estar construidos sobre la base de narraciones de franjas de realidad, y ofrecen a aquellos que los viven y los transforman una serie de elementos (personajes, tramas, formas textuales) a partir de los que se pueden componer guiones de vidas imaginadas, tanto las suyas propias como las de otras personas que viven en otros lugares. Estos guiones pueden ser analizados y descompuestos en un complejo sistema de "metáforas alrededor de las cuales las personas organizan sus vidas" (Lakoff y Johnson, 1980) en la medida en que aquéllas ayudan a la gente a construir narraciones acerca del Otro así como protonarraciones de vidas posibles, fantasías que pueden llegar a convertirse en el prolegómeno de su deseo por adquirirlas, o de mudarse y cambiar de vida.

Los *paisajes ideológicos* también consisten en concatenaciones de imágenes, con la diferencia de que, por lo general, son políticas de una manera directa y, frecuentemente, tienen que ver con las ideologías de los Estados y las contraideologías de los movimientos explícitamente orientados a conquistar el poder del Estado, o al menos una parte de éste. Estos paisajes ideológicos están compuestos por elementos de una visión de mundo ilustrada o iluminista, que consiste a su vez en una cadena de ideas, términos e imágenes que incluye las ideas de la *libertad*, del *bienestar*, de los *derechos*, de la *soberanía*, de la *representación*, lo mismo que el término maestro de *democracia*. La narrativa maestra de la Ilustración (y sus distintas variantes en Inglaterra, en Francia, en Estados Unidos) fue construida con una determinada lógica interna y presuponía una determinada relación entre la lectura, la representación y la esfera pública. (Respecto a la dinámica de este proceso a comienzos de la historia de los Estados Unidos, cf. Warner, 1990.) Pero la diáspora y difusión de estos términos e imágenes a través del mundo, tal cual ocurrió principalmente a partir del siglo XIX, ha ido distendiendo y desestructurando la coherencia interna que los mantenía juntos en la narrativa maestra euro estadounidense y, en cambio, dio nacimiento a un si-

nóptico político apenas o muy ligeramente estructurado, que permitió a los distintos Estados-nación, como parte de su evolución, organizar sus culturas políticas en torno a palabras clave diferentes (Williams, 1976).

Como resultado de la diáspora diferencial de estas palabras clave, las narraciones políticas que gobiernan la comunicación entre las elites y sus seguidores en diferentes partes del mundo dieron lugar a problemas de índole tanto semántica como pragmática. Semántica, en el sentido de que las palabras (y sus equivalentes lexicales) requieren una traducción muy cuidadosa de contexto a contexto en su viaje por el mundo. Pragmática, en el sentido de que el uso de estas palabras por parte de los actores políticos y sus audiencias suelen estar sujetas a una serie de convenciones contextuales muy diferentes, que median su traducción e integración al discurso político público. Tales convenciones no son solamente una cuestión relativa a la naturaleza de la retórica política. Por ejemplo: ¿Qué quiere decir el anciano grupo de líderes chino cuando se refiere a los peligros del vandalismo? ¿Qué quieren decir los líderes surcoreanos cuando hablan de la disciplina como la clave para el crecimiento industrial democrático?

Estas convenciones también se relacionan con la cuestión, bastante más sutil por cierto, de qué clase de medios de comunicación se valora más y de qué modo (periódicos *versus* cine, por ejemplo) y qué clase de convenciones de índole pragmática gobierna las lecturas colectivas de los distintos tipos de texto. Por esto, mientras que una audiencia india puede resultar atenta a las resonancias de una oratoria política en términos de algunas palabras clave y frases reminiscentes del cine hindú, una audiencia coreana puede responder a los sutiles códigos de la retórica budista o neoconfucionista presentes en un documento político. De hecho, la propia relación entre leer, escuchar y ver puede variar de manera fundamental y, de este modo, determinar la morfología de estos diversos paisajes ideológicos que van surgiendo y cobrando forma en los distintos contextos nacionales y transnacionales. Esta combinación variable, en el nivel global, de estímulos y experiencias estéticas casi no fue objeto de reflexión alguna, y requiere un análisis urgente. Así, la palabra "democracia" se convirtió en el término maestro por excelencia y resuena con fuerza de Haití a Polonia y de la ex Unión Soviética a la China, pero está ubicada en el cruce de una gran variedad de paisajes ideológicos compuestos por distintas configuraciones pragmáticas de traducciones un poco crudas o pobres de otros términos igualmente centrales al vocabulario de la Ilustración. Esto genera caleidoscopios terminológicos siempre en renovación en la medida en que los Estados (así como los grupos que intentan conquistarlo) buscan pacificar poblaciones cuyos propios paisajes étnicos están en movimiento y cuyos paisajes mediáticos pueden causar severos problemas a los paisajes ideológicos con los que entran en contacto. La fluidez de los paisajes ideológicos se complica, en particular, por la creciente diáspora (tanto voluntaria como involuntaria) de intelectuales que están constantemente inyectando nuevas cadenas de significados dentro del discurso de la democracia en las distintas partes del mundo.

Esta extendida discusión terminológica acerca de los cinco términos aquí propuestos sienta las bases para una formulación provisional acerca de las condiciones bajo las cuales tienen lugar los flujos globales en la actualidad: éstos ocurren dentro y a través de crecientes dislocaciones entre paisajes étnicos, paisajes tecnológicos, paisajes financieros, paisajes mediáticos y paisajes ideológicos. Tal formulación, que viene a ser el corazón y motor de

mi modelo de flujos culturales globales, necesita una mayor explicación. Primero, las personas, la maquinaria, el dinero, las imágenes y las ideas circulan en la actualidad por canales cada vez menos isomórficos. Por supuesto que en todos los períodos de la historia de la humanidad hubo algunas dislocaciones en los flujos de estas cosas, pero la mera velocidad, la escala y el volumen de cada uno de estos flujos son en la actualidad tan enormes que las dislocaciones pasaron a ser centrales en la política de la cultura global. Los japoneses son notoriamente receptivos y hospitalarios de las ideas que vienen de afuera y son estereotipados como muy inclinados a exportar (de todo) e importar (algunas) cosas, y, sin embargo, son famosos por ser extremadamente cerrados a la inmigración, lo mismo que los suizos, los suecos o los árabes sauditas. Por otro lado, los suizos y los árabes sauditas suelen aceptar contingentes de trabajadores invitados, lo que da lugar al surgimiento de diásporas de trabajadores turcos, italianos y de otros grupos de la cuenca del Mediterráneo. Algunos de estos grupos de trabajadores invitados mantienen un contacto continuado con sus países de origen, como el caso de los turcos; mientras que otros grupos, como los inmigrantes de clase alta del Sudeste Asiático, prefieren echar raíces y construirse una nueva vida en su nuevo lugar de residencia, replanteándose una vez más el problema de la reproducción en un contexto desterritorializado.

La desterritorialización, en general, es una de las fuerzas centrales del mundo moderno porque traslada a la población trabajadora de unos países hacia los sectores y espacios reservados para las clases bajas en las sociedades relativamente adineradas. Esto, a veces, tiene como resultado el desarrollo de un intenso –y algunas veces exagerado– sentido crítico o apego a la política del país de origen. La desterritorialización, ya sea la de los hindúes, los sikhs, los palestinos o los ucranianos, es en el presente el núcleo de una variedad de los fundamentalismos globales, incluidos los fundamentalismos islámico e hindú. En el caso del fundamentalismo hindú, por ejemplo, es claro que los movimientos de los indios hacia el exterior fue explotado por diversos intereses, tanto dentro como fuera de la India, para generar una compleja red de identificaciones financieras y religiosas, de tal modo que el problema de la reproducción cultural de los hindúes en el extranjero ha pasado a depender de los vaivenes de la política del fundamentalismo hindú dentro de la propia India.

Simultáneamente, la desterritorialización generó nuevos mercados para las compañías cinematográficas, los empresarios artísticos y las agencias de viaje que crecen en función de la necesidad de las poblaciones desterritorializadas de querer cultivar el contacto con sus países de origen. Naturalmente, estas patrias inventadas, que conforman el paisaje mediático de los grupos desterritorializados, pueden llegar a ser lo suficientemente fantásticas, parciales y reduccionistas como para aportar una gran cantidad de materia prima para la producción de nuevos paisajes ideológicos que pueden dar lugar a nuevos conflictos étnicos. La creación de Khalistán, una patria inventada de la población sikh desterritorializada residente en Inglaterra, Canadá y los Estados Unidos, es un ejemplo del sangriento potencial de tales paisajes mediáticos en la medida en que entran en interacción con los colonialismos internos del Estado-nación (Hechter, 1975). El sector occidental de Jerusalén, Namibia y Eritrea son otros teatros para la puesta en escena de sangrientas negociaciones entre los Estados-nación existentes y los distintos grupos desterritorializados.

Es en el campo fértil de la desterritorialización, en el cual el dinero, las mercancías y las personas se persiguen unos a otros sin cesar a través del mundo, donde los paisajes

mediáticos y los paisajes ideológicos del mundo moderno encuentran su demediada y fragmentaria contraparte. Porque las imágenes y las ideas producidas y puestas en circulación por los medios de comunicación de masas, a menudo, son sólo parcialmente una guía de los bienes y experiencias que las poblaciones desterritorializadas suelen pasarse unas a otras. En la brillante película *India Cabaret* de Mira Nair podemos ver los múltiples circuitos de esta desterritorialización fracturada, en la que muchachas jóvenes, apenas competentes para funcionar en la sofisticada vida metropolitana de Bombay, van a buscar fortuna como prostitutas y bailarinas de cabaret, convirtiéndose en entretenimiento de los clubes para hombres y ofreciendo un espectáculo de baile modelado en las más lascivas secuencias de baile del cine hindi. Estas escenas, a su vez, alimentan la idea de la supuesta ligereza y falta de moral de las mujeres occidentales y extranjeras, al tiempo que presentan una coartada perfecta para la carrera profesional de estas mujeres indias. Algunas de estas mujeres vienen de Karala, donde los cabarets y la industria del cine pornográfico son un negocio floreciente, en no poca medida, como resultado de los gustos y el bolsillo de los karalitas que vuelven del Medio Oriente, donde sus vidas diaspóricas alejadas de sus mujeres distorsionaron el sentido de lo que podrían ser las relaciones entre hombres y mujeres. Estas tragedias del desplazamiento podrían, ciertamente, volverse a encontrar en un análisis más detallado de las relaciones entre las excursiones sexuales a Tailandia que se venden en Alemania y Japón y la tragedia del mercado sexual en Bangkok, lo mismo que en otros casos en que convergen las fantasías acerca del Otro, las conveniencias y seducciones de viajar, la economía del comercio global y la brutal movilidad de las fantasías que dominan la política de género en muchas regiones de Asia y en el mundo en general.

Aunque se podría decir bastante más acerca de la política cultural de la desterritorialización, así como del campo mayor de la sociología del desplazamiento a la que pertenece y que viene a expresar, quizás este sea el momento propicio para reintroducir la cuestión del papel actual del Estado-nación en la dislocada economía global de la cultura. En todas partes, la relación entre Estados y naciones es una relación confrontacional. Es posible decir que, en muchas sociedades, la nación y el Estado pasaron a convertirse uno en el proyecto del otro. Es decir, mientras que las naciones (o más precisamente, los grupos con ideas acerca de lo nacional) persiguen conquistar o cooptar los Estados y el poder del Estado, simultáneamente, a la inversa, los Estados también persiguen comandar y monopolizar las ideas acerca de lo nacional (Baruah, 1986; Chatterjee, 1986; Nandy, 1989a). En general, los movimientos separatistas transnacionales, incluyendo aquellos que utilizan métodos terroristas, son ejemplo de estas naciones en busca de un Estado. Los sikhs, los tamiles de Sri Lanka, los vascos, los moros, los quebecois, todos y cada uno de ellos representan comunidades imaginadas que persiguen construir sus propios Estados, o por lo menos hacerse un lugar en los Estados existentes. Por el otro lado, los Estados, en todas partes, están tratando de monopolizar los recursos morales de la comunidad, ya sea mediante el reclamo liso y llano de una coetaneidad perfecta entre nación y Estado o bien *museificando* sistemáticamente y tratando de representar a todos los grupos contenidos en el Estado mediante un conjunto de políticas relativas a la herencia y el patrimonio cultural de los distintos grupos, políticas que son llamativamente uniformes en todo el mundo (Herzfeld, 1982; Handler, 1988; McQueen, 1988).

Aquí, los paisajes mediáticos nacionales e internacionales son manipulados por los Estados-nación para pacificar a los separatistas y neutralizar la tendencia a la ruptura que contienen en potencia todas las ideas acerca de la diferencia. Típicamente, los Estados-nación contemporáneos llevan esto a cabo mediante un control taxonómico sobre las diferencias, creando diversos tipos de espectáculos internacionales para domesticar las diferencias y seduciendo a los grupos pequeños con la fantasía de poder presentarse y exhibirse en una suerte de escenario cosmopolita o global. Una importante característica de la política cultural global, que se conecta con las relaciones dislocadas entre los distintos paisajes discutidos anteriormente, es que los Estados y las naciones se encuentran en una situación de persecución y amenaza mutua, de tal modo que el guión que conecta ambos términos es cada vez menos un ícono de conjunción y cada vez más uno de dislocación y separación. Esta relación dislocada entre nación y Estado tiene dos planos: en el nivel de cualquier Estado-nación dado, significa que existe una batalla de la imaginación, donde Estado y nación persiguen comerse uno al otro. Ésta es la base de los brutales separatismos y movimientos de mayorías que parecen haber aparecido espontánea y mágicamente sin ninguna explicación, y de las microidentidades que se volvieron proyectos políticos dentro del Estado-nación. En el otro plano, esta relación dislocada está profundamente enredada en las dislocaciones globales discutidas a lo largo de este capítulo: las ideas acerca de lo nacional parecen estar continuamente aumentando en escala y, con frecuencia, atravesando las fronteras de los Estados existentes; a veces, como en el caso de los kurdos, debido a que las identidades preexistentes se expanden a lo largo de vastos espacios nacionales; otras veces, como en el caso de los tamiles en Sri Lanka, debido a que las hebras latentes de una diáspora transnacional fueron activadas para encender las micropolíticas de un Estado-nación.

Al discutir las políticas culturales que subvirtieron el guión que conecta al Estado con la nación, es especialmente necesario no olvidar el modo en que estas políticas están ancladas en las irregularidades que en el presente caracterizan al capitalismo desorganizado (Lash y Urry, 1987; Kothari, 1989c). La mano de obra, las finanzas y la tecnología se encuentran separadas de una manera tan enorme que las volatilidades que subyacen a los movimientos en pro de la nación (que son tan grandes como el islamismo transnacional o tan pequeñas como el movimiento de los gurkhas para formar un Estado separado en el noreste de la India) se disuelven frente a las vulnerabilidades que caracterizan las relaciones entre Estados. Los propios Estados se ven, ellos mismos, presionados a mantenerse abiertos por fuerza de los medios de comunicación de masas, la tecnología y los viajes, que alimentaron el consumismo en todo el mundo e hicieron aumentar el deseo por nuevas mercancías y espectáculos, incluso en el mundo no occidental. Por otro lado, estos mismos deseos pueden quedar atrapados en nuevos paisajes étnicos, en paisajes mediáticos y, eventualmente, en paisajes ideológicos (como el caso de la democracia en China) que el Estado no puede tolerar en tanto que se los percibe como una amenaza a su control sobre las ideas de lo nacional y lo popular. Los Estados en todo el mundo se encuentran, de este modo, sitiados, sobre todo en aquellos lugares donde existe una disputa feroz y fundamental sobre los paisajes ideológicos a propósito de la democracia, y donde existen dislocaciones radicales entre los paisajes ideológicos y los tecnológicos (como en el caso de los países muy pequeños que carecen de la tecnología actual en materia de producción e información); o entre los paisajes ideológicos y los financieros (como en los casos de México y Brasil, donde los préstamos interna-

cionales tienen un grado muy alto de influencia sobre las políticas nacionales); o entre los paisajes ideológicos y los étnicos (como en el caso de Beirut, donde las filiaciones diaspóricas, locales y translocales se encuentran enfrascadas en una batalla suicida); o entre los paisajes ideológicos y los mediáticos (como ocurre en muchos países del Medio Oriente y Asia), donde los estilos de vida representados en el cine y en la televisión nacional e internacional erosionan, desestabilizan y desbordan por completo la retórica de la política nacional. En el caso de India el mito del héroe que opera al margen de la ley surgió como un elemento mediador en esta lucha al desnudo entre las piedades y las realidades de la política india, que es cada vez más corrupta y más brutal (Vachani, 1989).

El movimiento transnacional de las artes marciales, particularmente en Asia, tal cual son mediadas por las industrias cinematográficas de Hollywood y Hong Kong (Zarilli, 1995) es una rica ilustración de los modos en que artes marciales de larga tradición, reformuladas para satisfacer las fantasías de las poblaciones jóvenes del presente (muchas veces lumpenizadas), dan lugar a nuevas culturas de la masculinidad y de la violencia, que a su vez son el combustible de la creciente violencia en la política nacional e internacional. Esta violencia funciona a su vez como un aguijón que estimula el mercado de armas, un mercado inmoral que crece a ritmo veloz y que ha penetrado el mundo entero. La expansión global de los AK-47 y de las Uzi, ya sea en las películas, en los aparatos de seguridad de las corporaciones o de los Estados, en el terrorismo y en la actividad policial y militar en general, son una señal de que las aparentemente simples uniformidades técnicas suelen esconder un conjunto crecientemente complejo de circuitos y recorridos que conectan las imágenes de violencia con las aspiraciones por construir una comunidad en algún mundo imaginado.

Volviendo a la cuestión de los paisajes étnicos de los que partí, la paradoja fundamental de la política étnica en el mundo actual es que lo primordial (ya sea en relación con el idioma, el color de la piel, el barrio o las relaciones de parentesco) se globalizó. Es decir, los sentimientos, cuya mayor fuerza reside en su capacidad para producir intimidad hacia un Estado político y convertir la localidad en un escenario para la puesta en escena de la identidad, se extendieron y se hallan dispersos por espacios vastos e irregulares en razón de que, si bien los grupos se mueven y se mudan, se mantienen vinculados unos con otros a través de sofisticadas capacidades mediáticas. Con esto no quiero negar que estas cuestiones primordiales sean muchas veces simplemente producto de tradiciones inventadas (Hobsbawm y Ranger, 1983), o afiliaciones retrospectivas, sino enfatizar que, debido a una interacción inestable y dislocada entre el comercio, los medios de comunicación, las políticas nacionales y las fantasías de los consumidores, la cuestión de la etnicidad, que una vez supo ser un genio contenido en la lámpara de la localidad (por más grande que fuera), actualmente pasó a ser una fuerza global, deslizándose para siempre a través de las rajaduras de los Estados y las fronteras.

Pero la relación entre el plano económico y el cultural de esta nueva escenografía de dislocaciones globales no corre simplemente en una dirección, en la que los términos de la política cultural global está completamente determinada por –y confinada a– las vicisitudes de los flujos internacionales de tecnología, mano de obra y finanzas, cosa que implicaría que habría que hacer sólo algunas modificaciones leves a los actuales modelos neomarxistas del desarrollo desigual y combinado y de formación de los Estados. Hay un cambio

mucho más profundo todavía, dinamizado por las dislocaciones entre todos los paisajes discutidos hasta ahora y constituido por una interacción constantemente fluida e incierta entre ellos, que tiene que ver con la nueva relación entre la producción y el consumo en la actual economía global. En este punto parto del concepto marxista (tantas veces explotado) del fetichismo de la mercancía y propongo que, en el presente, este fetichismo fue reemplazado en todo el mundo (entendiendo al mundo como un gran sistema interactivo compuesto por muchos subsistemas complejos) por dos descendientes que se complementan y apoyan mutuamente. Al primero de ellos le llamo el fetichismo de la producción y al segundo, el fetichismo del consumidor.

Por el *fetichismo de la producción* me refiero a la ilusión creada por los sitios donde tiene lugar la producción transnacional contemporánea, que enmascaran el capital translocal, los flujos transnacionales de ganancias, los centros de dirección y administración global, y, muchas veces, a los trabajadores localizados en lugares remotos (involucrados en distintos tipos de operaciones productivas altamente calificadas) con el disfraz del idioma y el espectáculo del control local de la producción (y hasta del control obrero), de la productividad nacional y de la soberanía territorial. En la medida en que los distintos tipos de zonas de libre comercio se convirtieron en los nuevos modelos productivos en general, especialmente de mercancías de alta tecnología, la propia producción se convirtió en un fetiche, echando sombra no sobre las relaciones sociales como tales sino sobre las relaciones de producción, que son cada vez más transnacionales. La localidad (tanto en el sentido de fábrica local o lugar de producción como en el sentido más amplio del Estado-nación) se torna un fetiche que encubre y desfigura las fuerzas dispersas por todo el globo, que son las que, en realidad, dinamizan la producción. Esto genera alienación (en el mismo sentido propuesto por Marx) pero en un grado doblemente intensificado, puesto que su significado social se compone de una complicada dinámica espacial que es crecientemente global.

En cuanto al *fetichismo del consumidor*, con esta expresión quiero señalar que el consumidor fue transformado, por obra de los flujos de mercancías (y los paisajes mediáticos, sobre todo la publicidad comercial, que suele acompañar tales flujos), en un signo, tanto en el sentido del simulacro propuesto por Baudrillard, que sólo asintomáticamente se acerca a la forma de un agente social real, como en el sentido de una máscara que reviste la verdadera posición de agencia, que no es la del consumidor sino la del productor y las diversas fuerzas que conforman la producción. La publicidad global es la tecnología clave para la diseminación mundial de una plétora de ideas, muy creativas y muy bien escogidas en términos culturales, acerca de la agencia del consumo. Estas imágenes de agencia resultan ser, cada vez más, sutiles distorsiones de un mundo del comercio de mercancías, de tal modo que al consumidor se lo impulsa constantemente a pensar, y a creer, que él o ella es un actor, un protagonista, cuando en el mejor de los casos es alguien que simplemente escoge.

La globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización (armamentos, técnicas publicitarias, hegemonías lingüísticas, modas y estilos de ropa) que son absorbidos en las economías políticas y culturales locales, sólo para ser repatriadas en la forma de diálogos heterogéneos en torno a la soberanía nacional, la libre empresa y el fundamentalismo, en el que el Estado juega un papel cada vez más delicado. Si se ve que hay demasiada apertura hacia los flujos globales, el Estado-nación se enfrenta a la amenaza de las revueltas, como

en el caso del síndrome de China. Si la apertura es muy estrecha, el Estado abandona el escenario internacional y se automargina, como en los casos de Burma, Albania o Corea del Norte. En general, el Estado pasó a ser el árbitro en este proceso de *repatriación de la diferencia* (en la forma de bienes, signos, eslóganes o estilos). Pero esta repatriación o exportación de las imágenes y las mercancías de la diferencia continuamente contribuye a exacerbar la política interna del mayoritarismo y de la homogeneización, que son invocados frecuentemente en los debates en torno a la herencia cultural.

De este modo, la característica principal de la cultura global actual es la política de un esfuerzo simultáneo por parte de *la identidad* y *la diferencia* por comerse una a otra, para poder luego proclamar y secuestrar las dos ideas gemelas de la Ilustración: la del triunfo de lo universal y la de la resistencia y la fuerza de lo particular. El aspecto negativo de esta canibalización se materializa en los motines y disturbios callejeros, los flujos de refugiados, las prácticas de tortura con respaldo del Estado y el etnocidio (con o sin apoyo estatal). Lo positivo está en la expansión de muchos horizontes de esperanza y fantasía para los individuos; en la difusión global de la terapia de rehidratación por vía oral y otros instrumentos de baja tecnología que atañen al bienestar y a la calidad de vida; en la susceptibilidad, inclusive de Sudáfrica, frente a la fuerza de la opinión global; en la incapacidad del Estado polaco de reprimir a sus propias clases trabajadoras y en el crecimiento de un amplio espectro de alianzas transnacionales progresistas. Y podríamos seguir dando ejemplos. El asunto crucial es que ambas caras de la moneda de los actuales procesos culturales globales son el resultado de una lucha a muerte, que se expresa de múltiples maneras y formas, entre la identidad y la diferencia, en el marco de un escenario caracterizado por terribles dislocaciones entre los distintos tipos de flujos globales y los inciertos paisajes que surgen de tales dislocaciones.

La obra de la reproducción en la era del arte mecánico

Invertí a propósito los términos del título del famoso ensayo de Walter Benjamin ["La obra de arte en la era de la reproducción mecánica" (1969)] para poder trasladar esta discusión, que llegó a un nivel muy alto de abstracción y vaguedad, a un plano más asible y manejable. Existe un problema humano clásico, que no va a desaparecer a pesar de que los procesos culturales globales podrían cambiar su dinámica, que consiste en lo que típicamente suele aparecer y discutirse bajo la rúbrica de la reproducción (y al que tradicionalmente nos referimos en relación con el tema de la transmisión de cultura). En cualquier caso, la pregunta es: ¿cómo hacen los grupos pequeños, en especial las familias en tanto lugar de socialización clásico, para enfrentar y lidiar con estas nuevas realidades globales, al mismo tiempo que persiguen autorreproducirse y, de este modo, que reproducen accidentalmente las propias formas culturales? En términos antropológicos tradicionales, esto se plantea como el problema de la enculturación en un período de cambios culturales rápidos. O sea, el problema no es para nada nuevo. Lo que sí adquiere es una dimensión nueva en el marco de las condiciones globales discutidas a lo largo de este capítulo.

Primero, la clase de estabilidad transgeneracional del conocimiento que suponen la mayoría de las teorías de la enculturación (o, en un sentido más amplio, en las teorías de la socialización) ya no se puede seguir sosteniendo. En la medida en que las familias se mudan a otros lugares, o que los niños se van antes que las generaciones mayores, o que los hijos ya crecidos regresan después de haber pasado un tiempo en extrañas partes del mundo, las relaciones familiares se pueden volver volátiles, los nuevos patrones de consumo de mercancías se vuelven negociables, las deudas y obligaciones son recalibradas y los rumores y fantasías acerca de los nuevos lugares de residencia son adaptados a los repertorios de conocimiento y de acción realmente disponibles. Muchas veces, las diásporas globales de mano de obra imponen tensiones enormes sobre los matrimonios, en particular sobre las mujeres, en tanto que los matrimonios pasan a ser puntos de cruce de diversos patrones históricos de socialización y de nuevas ideas acerca de lo que constituye, o no, un comportamiento apropiado. Es fácil que se produzca una división entre generaciones, del mismo modo que las ideas acerca de la propiedad, lo que es apropiado y las obligaciones de carácter colectivo se disuelven por obra de la distancia y del tiempo. Más importante todavía, la obra de la reproducción cultural en el marco de los nuevos lugares de residencia se complica terriblemente, especialmente para los jóvenes, a raíz de la política de tener que representar a su familia como normal frente a los vecinos y los amigos en el nuevo lugar de residencia. Obviamente nada de esto es nuevo en el estudio de la inmigración desde un enfoque cultural.

Lo que sí es nuevo es que éste es un mundo en el que tanto los puntos de partida como los puntos de llegada están en situación de fluctuación cultural, de modo que la búsqueda de puntos de referencia sólidos y firmes, necesarios a la hora de tomar decisiones de vida fundamentales, suele ser extremadamente difícil. Es en este tipo de atmósfera que las tradiciones inventadas, lo mismo que la etnicidad, el parentesco o cualquier otra seña de identidad, pueden llegar a ser procesos y fenómenos escurridizos; sobre todo, en cuanto que la búsqueda de certezas es constantemente frustrada por las fluideces de las comunicaciones transnacionales. A medida que el pasado de un grupo se va volviendo parte de museos, exposiciones, colecciones y espectáculos, tanto en el nivel nacional como en el transnacional, la cultura es cada vez menos lo que Pierre Bourdieu habría llamado un *hábito* (un ámbito tácito de disposiciones y prácticas reproducibles) y cada vez más un territorio dentro del cual realizar una serie de opciones, justificaciones y representaciones, estas últimas, sobre todo, dirigidas hacia audiencias múltiples y espacialmente dislocadas.

La tarea de la reproducción cultural, incluso en los ámbitos más íntimos tales como la relación entre los esposos y entre padres e hijos, se politiza y queda expuesta a los traumas de la desterritorialización, dado que los miembros de la familia deben pasar a negociar su entendimiento mutuo y sus aspiraciones en un contexto espacial que a veces se encuentra fracturado. En niveles más amplios, como la comunidad, el barrio o el territorio, esta politización, por lo general, pasa a ser el combustible emocional que suele alimentar políticas de identidad explícitamente violentas, del mismo modo que estas dimensiones políticas de gran escala se filtran y causan todo tipo de cortocircuitos en el nivel de la política doméstica. Cuando, por ejemplo, en un contexto transnacional, dos hijos tienen un desacuerdo con su padre respecto de algún tema político fundamental, las normas locales preexistentes prácticamente no tienen ningún peso. Por eso es posible que un joven que se haya inte-

grado al grupo Hezbollah en el Líbano deje de llevarse bien con sus padres o sus hermanos afiliados al grupo Amal o a alguna otra rama política de la etnia shi'i en el Líbano. Este tipo de fricciones parece afectar y pesar con más fuerza aun sobre las mujeres, quienes suelen ser convertidas en peones de ajedrez en estas políticas relativas a la tradición y la herencia cultural en el nivel doméstico, y suelen ser, por eso mismo, objeto de la violencia y el acoso de los hombres, ellos mismos divididos por la tensión que se establece entre la tradición y la herencia cultural, por un lado, y, por otro, por las oportunidades que resultan de hallarse en una formación espacial y política que cambió.

Las dificultades de la reproducción cultural en un mundo global dislocado no son en absoluto allanadas o facilitadas por los efectos del arte mecánico (es decir, los medios masivos de comunicación), ya que estos medios son poderosas usinas y recursos para la construcción de nodos de identidad contrarios, que los jóvenes pueden adoptar y echar a funcionar en contraposición a las esperanzas y los deseos de sus padres. En niveles más altos de organización, puede haber muchas formas de política cultural en el seno de poblaciones desplazadas (ya sean refugiados o inmigrantes voluntarios), pero todas serán objeto de diverso tipo de inflexiones importantes causadas por los medios de comunicación (así como por los paisajes mediáticos e ideológicos ofrecidos). Un nexo fundamental entre las fragilidades de la reproducción cultural y el papel de los medios masivos de comunicación en el mundo actual es la política de género y la política de la violencia. En la medida en que la violencia de género (o la violencia sexuada) domina la industria cinematográfica de películas de clase B que empapelan el mundo entero, ambas políticas reflejan y refinan la violencia sexuada en el hogar y en la calle, puesto que los jóvenes varones, en particular, son impulsados por una política de autoafirmación machista en contextos donde, por lo general, se les niega una agencia real, y las mujeres son forzadas a entrar en la clase trabajadora en formas nuevas, por un lado, aunque por otro continúen a cargo de la preservación de la herencia familiar. Así, el honor de las mujeres se convierte no sólo en una armadura de estables (aunque inhumanos) sistemas de reproducción cultural sino en una nueva arena para la formación de la identidad sexual y de la política familiar, ámbito donde tanto hombres como mujeres tienen que enfrentarse a nuevas presiones en el trabajo y a nuevas fantasías de descanso y recreación.

Debido a que, en este nuevo orden global, ni el trabajo ni el tiempo libre ni la recreación perdieron su calidad sexuada, sino que además adquirieron representaciones fetichizadas cada vez más sutiles, el honor de la mujer pasó a ser, también cada vez más, un sustituto de la identidad de las comunidades de hombres en conflicto; mientras tanto, sus mujeres, en realidad, tienen que lidiar con condiciones de trabajo cada vez más duras, tanto en la casa como en sus otros lugares de trabajo. En resumen, las comunidades desterritorializadas y las poblaciones desplazadas, al margen de cuánto puedan disfrutar de los beneficios de sus nuevos ingresos o de las nuevas disposiciones de capital y tecnología, no escapan a tener que adoptar y representar hasta el final los deseos y fantasías contenidos en estos nuevos paisajes étnicos, aun si simultáneamente hacen el esfuerzo por reproducir la *familia-como-microcosmos* cultural. En tanto que las formas de las culturas son cada vez menos tácitas y están cada vez menos ligadas entre sí, y son cada vez más fluidas y politizadas, el trabajo de la reproducción cultural se convierte en un peligro cotidiano. Mucho más podría –y debería– decirse acerca de la obra de la reproducción en la era del arte me-

cánico: la discusión que precede tuvo por fin apenas indicar el contorno de algunos de los problemas a que se tendrá que enfrentar una nueva teoría de la reproducción cultural informada por lo global.

Forma y proceso en las formaciones culturales globales

Las deliberaciones en torno a los argumentos que se adelantaron en este trabajo constituyen el esqueleto de un acercamiento a una teoría general de los procesos culturales globales. Poniendo el énfasis en las dislocaciones, empleé un conjunto de términos ("paisaje étnico", "paisaje financiero", "paisaje tecnológico", "paisaje mediático", "paisaje ideológico") con el fin de subrayar los distintos circuitos o flujos a través de los cuales circulan los materiales culturales, atravesando las fronteras nacionales. También busqué dar ejemplos del modo en que estos distintos tipos de flujo (o paisajes, dependiendo de la perspectiva estabilizadora que implica posicionarse en un mundo imaginado dado) se encuentran en una situación de dislocación fundamental respecto a cada uno de los otros. ¿Qué otros pasos debemos dar para poder llegar a una teoría general de los procesos culturales globales basada en estas propuestas?

Lo primero es notar que nuestros propios modelos de forma cultural tendrán que cambiar en función de que las configuraciones de poblaciones, lugares y herencias culturales perdieron toda semblanza de isomorfismo. Los trabajos recientes en la antropología contribuyeron bastante a liberarnos de imágenes de la forma y la sustancia cultural de corte primordialista, altamente localizadas, demasiado unitarias o ligadas a una cuestión de fronteras (Marcus y Fischer, 1986; Thornton, 1988; Hannerz, 1989). Sin embargo, no aparecieron muchas cosas para llenar ese vacío, a-excepción de versiones más extendidas y de mayor escala, aunque menos mecánicas, de esas mismas imágenes, como en el caso del trabajo de Eric Wolf (1982) acerca de la relación entre Europa y el resto del mundo. Lo que me gustaría proponer es que comencemos a pensar la configuración de las formas culturales en el mundo actual como fundamentalmente fracturadas, es decir, carentes de regularidades, estructuras y fronteras de tipo euclidiano.

Segundo, querría sugerir que estas formas culturales, que debemos hacer el esfuerzo por representar como absolutamente fracturadas, también se yuxtaponen unas con otras, de una manera que sólo se discute en la matemática pura (por ejemplo, en la teoría de conjuntos) o en la biología (por ejemplo, en el lenguaje de las clasificaciones politéticas). O sea, necesitamos combinar la metáfora de la fractura de las formas de las culturas (en plural) con un tipo de discurso politético para poder dar cuenta de sus yuxtaposiciones y semejanzas. De no realizar esta operación, quedaríamos estancados en un tipo de trabajo comparativo basado sobre la supuesta existencia de entidades claramente separadas a ser comparadas, postergando así un estudio comparativo serio, ante lo que surge la pregunta: ¿Cómo podemos comparar formaciones culturales fracturadas que, a medida que se extienden por todo el planeta, se yuxtaponen de manera politética?

Por último, para que esta teoría de las interacciones globales predicada sobre la base de un conjunto de flujos disociados sea algo más que una mera metáfora mecánica, debe-

rá transformarse en algo así como una versión humana de la teoría que algunos científicos denominan *teoría del caos*. Es decir, vamos a necesitar preguntarnos no cómo es que estas formaciones culturales complejas, fracturadas y yuxtapuestas constituyen un sistema simple y estable (aun a una escala mayor), sino que vamos a necesitar preguntarnos qué las mueve y cuáles son sus dinámicas: ¿Por qué ocurren los disturbios y enfrentamientos étnicos en los lugares y momentos en que ocurren? ¿Por qué los Estados se debilitan y desaparecen a un ritmo mayor en unos lugares y momentos que en otros? ¿Por qué algunos países se burlan de las convenciones que rigen para el pago de las deudas internacionales con mucho menos preocupación, al menos aparentemente, que otros? ¿De qué modo los flujos internacionales de armamentos dinamizan las guerras étnicas y los genocidios? ¿Por qué algunos Estados se quieren retirar de la escena global mientras que otros están ansiosos por entrar? ¿Por qué ciertos eventos y fenómenos clave tienen lugar en determinados puntos o zonas del planeta y no en otros? Estas son, por supuesto, las grandes cuestiones tradicionales de siempre a propósito de la causalidad, la contingencia y la predicción en las ciencias humanas; lo que cambia es que en un mundo de flujos globales disociados como el actual, quizás sea más importante comenzar a preguntarse esto mismo pero echando mano de imágenes de flujo e incertidumbre. En otras palabras, imágenes de caos, en vez de antiguas imágenes de orden, estabilidad o sistematicidad. De otro modo habremos avanzado mucho en dirección de una teoría de los sistemas culturales globales, aunque al costo de haber sacrificado el proceso. Eso convertiría estas líneas en parte de un viaje hacia la clase de ilusiones y expectativas de orden que ya no nos podemos dar el lujo de imponerle a un mundo cuya volatilidad hoy se expresa de manera muy transparente.

Cualquiera sea la dirección hacia la que llevemos estas macrometáforas ("formas fracturadas", "clasificaciones politéticas", "caos", etcétera), todavía necesitamos hacernos una pregunta tradicional más, esta vez, proveniente del paradigma marxista: ¿Existe algún orden previo a la fuerza determinante relativa de estos flujos globales? Que hayamos postulado una dinámica de los sistemas culturales globales movilizada y conducida por las relaciones entre los flujos de personas, tecnologías, finanzas, información e ideologías, ¿significa, entonces, que podemos hablar de la existencia de un orden causal estructural que conecta tales flujos, en forma análoga al papel que se le asigna al orden económico en algunas versiones del paradigma marxista? ¿Podemos hablar de algunos de estos flujos como si fueran, por razones estructurales o históricas, siempre anteriores y, por consiguiente, siempre formativos de otros flujos? Mi propia hipótesis, que por ahora no puede ser más que precaria y provisional, es que la relación de estos distintos flujos entre sí, a lo largo de un proceso mediante el cual van conformando constelaciones de eventos particulares y formas sociales, será radicalmente dependiente de los contextos. Así, mientras que los flujos de mano de obra y su entrelazamiento con los flujos de capitales entre Kerala y el Medio Oriente puede ser aquello que explique la forma de los flujos de información e ideologías en Kerala, en Silicon Valley (California) puede que ocurra exactamente lo opuesto; allí, la intensa especialización de la producción en un solo sector tecnológico (el de las computadoras) así como flujos de capital muy particulares bien pueden determinar profundamente la forma que adquieran los paisajes étnicos, mediáticos e ideológicos.

Lo anterior no significa que la relación causal histórica entre los distintos flujos sea aleatoria ni que sea una contingencia sin sentido; apenas significa que las teorías del caos

cultural, hasta el momento, todavía no están lo suficientemente desarrolladas como para ser siquiera modelos parsimoniosos, mucho menos teorías con capacidad predictiva, el famoso vellocino de oro de cierta clase de ciencias sociales. Lo que sí pretendí ofrecer en este capítulo es un vocabulario técnico razonablemente económico y un modelo rudimentario de flujos dislocados, a partir de los cuales podamos hacer un análisis global medianamente decente. Sin un análisis de este tipo será muy difícil llegar a construir lo que John Hinkson (1990, p. 84) llamara una *teoría social de la posmodernidad* que sea adecuadamente global.

3. Paisajes étnicos globales: apuntes e interrogantes para una antropología transnacional

EN EL CAPÍTULO 2 introduje y utilicé la expresión "paisaje étnico". Este neologismo conlleva cierta ambigüedad intrínseca. Se refiere, primeramente, a los dilemas de la perspectiva y de la representación que todos los etnógrafos deben, tarde o temprano, confrontar, y admite que (al igual que los paisajes en las artes visuales) determinadas tradiciones de percepción y perspectiva, lo mismo que las variaciones en la posición y la situación del observador, pueden afectar tanto el proceso como el producto de la representación. Pero también querría que este término indicara que hay ciertos hechos relativos al mundo del siglo XX que cualquier etnografía debe confrontar, entre los que se destaca la cambiante reproducción social, territorial y cultural de las identidades de grupo. En la medida en que los grupos migran, se reagrupan en nuevos lugares, reconstruyen sus historias y reconfiguran sus proyectos étnicos, lo *etno* de la etnografía adquiere una calidad resbaladiza y no localizada, ante lo cual tendrán que responder las prácticas descriptivas de la antropología. Estos paisajes de identidades de grupo –los paisajes étnicos– desplegados por todo el mundo dejaron de ser objetos antropológicos familiares, ya que tales grupos dejaron de estar firmemente amarrados a un territorio y circunscriptos a ciertos límites espaciales, y ya no puede decirse que no tengan una conciencia histórica de sí ni tampoco que sean culturalmente homogéneos. Actualmente tenemos muchas menos culturas en el mundo y muchos más debates culturales internos (Parkin, 1978).[1] En este capítulo, mediante una serie de apuntes, interrogantes y viñetas, me gustaría poder reposicionar algunas de nuestras convenciones disciplinarias fundamentales al tiempo que ir mostrando cómo los paisajes del mundo actual son profundamente interactivos.

Modernidades alternativas y cosmopolitismo etnográfico

Uno de los mayores desafíos que enfrenta la antropología actual es el estudio de las formas culturales cosmopolitas del mundo de hoy (Rabinow, 1986) sin caer en el presupuesto lógico o cronológico de la autoridad de la experiencia de Occidente o de los modelos

[1] Estas ideas acerca de la economía cultural de un mundo en movimiento y de la lógica detrás de términos tales como "paisaje étnico" fueron tratados con mayor profundidad en el capítulo 2.

derivados de dicha experiencia. Parece imposible estudiar estos nuevos cosmopolitismos en forma provechosa sin analizar los flujos culturales transnacionales, dentro de los cuales tales cosmopolitismos crecen, compiten entre sí y se alimentan unos a otros, de una manera que niega o confunde muchas de las verdades de las ciencias humanas en la actualidad. Una de estas verdades tiene que ver, precisamente, con el nexo entre el espacio, la estabilidad y la reproducción cultural. Existe, por lo tanto, una necesidad urgente por atender y concentrar nuestra atención en la dinámica cultural de lo que hoy se denomina como desterritorialización. Este término no se aplica sólo a ejemplos obvios, caso de las corporaciones transnacionales y los mercados de capitales, sino también a los grupos étnicos, los movimientos sectarios y las formaciones políticas que cada día más funcionan de una manera que trasciende las fronteras territoriales específicas y las identidades. La desterritorialización (de la cual ofrecí varios perfiles etnográficos en el capítulo 2) afecta las lealtades de los grupos (especialmente en el contexto de las diásporas complejas), la manipulación transnacional de sus monedas y de otras formas de riqueza e inversiones, y las estrategias de los Estados. Al aflojarse y distenderse los lazos entre la gente, las riquezas y los territorios, se alteran las bases de la reproducción cultural de un modo fundamental.

Al mismo tiempo, la desterritorialización crea nuevos mercados para las compañías cinematográficas, las agencias de viaje y diversos tipos de empresarios, que se alimentan de las necesidades de la gente que ha emigrado de mantenerse en contacto con su país. Pero este país, en parte, es un país inventado, que existe sólo en la imaginación de los grupos desterritorializados, y a veces puede ser tan fantástico y tan parcial que termina convirtiéndose en el combustible de nuevos conflictos étnicos.

La idea de la desterritorialización también puede aplicarse al dinero y a las finanzas, ya que los administradores de dinero buscan los mejores mercados para sus inversiones, independientemente de las fronteras nacionales. A su vez, tales movimientos de dinero son la base para nuevas clases de conflicto, como cuando los habitantes de Los Ángeles se preocupan de que los japoneses están comprando su ciudad y la gente de Bombay se preocupa por los árabes provenientes de los países del Golfo que vienen con mucho dinero y que no sólo transformaron el precio de los mangos, sino que también alteraron sustancialmente el perfil de los hoteles, los restaurantes y muchos otros servicios de Bombay a los ojos de la población local –del mismo modo que lo hicieron en Londres–. Sin embargo, la mayoría de los residentes de Bombay tiene una actitud ambivalente respecto de la presencia de los árabes en su ciudad, puesto que ésta no es sino la otra cara de la moneda de la ausencia de sus familiares y amigos, que hoy ganan enormes sumas de dinero en el Medio Oriente y que, a su regreso, o en sus viajes, traen consigo esas ganancias así como todo tipo de mercancías de lujo a Bombay y a otras ciudades de India. Tales productos, a su vez, transforman el gusto de los consumidores de estas ciudades. Usualmente ingresados de contrabando a través de los distintos aeropuertos y puertos, estas mercaderías son comercializadas por los vendedores ambulantes y en los puestos callejeros de Bombay. En estas ventas y mercados callejeros (cuya legalidad es borrosa), algunos miembros de las clases medias de Bombay, lo mismo que el proletariado lumpen, hacen sus compras, que van desde cartones de cigarrillos Marlboro a crema de afeitar Old Spice o casetes de Madonna. Rutas comerciales informales similares son generalmente subsidiadas por marineros, diplomáticos y por el personal de a bordo de las aerolíneas, que quieren hacerse de un dinero

extra y que suelen entrar y salir constantemente del país manteniendo, de este modo, bien surtidos los mercados callejeros de Bombay, Calcuta y Madrás, ahora repletos de mercaderías no sólo provenientes de Occidente, sino también del Medio Oriente, Singapur y Hong Kong. Estos transeúntes profesionales también están cada vez más implicados en la difusión transnacional de las enfermedades, entre ellas, nada menos que el sida.

La visión de los estudios culturales transnacionales que surge, al menos por el momento, de la presente discusión, parece implicar, a primera vista, que los antropólogos necesitarían realizar apenas algunas pequeñas modificaciones y ajustes de su forma tradicional de acercarse a la cultura. Sin embargo, a mi juicio, una práctica etnográfica genuinamente cosmopolita requeriría, previamente, una interpretación del campo de los estudios culturales en los Estados Unidos actualmente, así como del estatus de la antropología dentro de dicho campo.[2]

Los estudios culturales en un terreno global

Puesto que este volumen trata de antropologías del presente, puede resultar importante preguntarse acerca del estatus de la antropología en la actualidad y, en particular, acerca de su tradicional monopolio, actualmente puesto en cuestión, sobre el estudio de *la cultura* (a la que de ahora en adelante me referiré sin destacado). La siguiente discusión aportará el escenario para la crítica de la etnografía contenida en las secciones subsiguientes.

Como tema, la cultura tiene muchas historias, algunas disciplinarias (y disciplinadas) y otras que funcionan fuera de la academia. Dentro de la academia existen ciertas diferencias entre las distintas disciplinas respecto al grado en que la cultura fue un tema explícito de investigación y al grado en que ésta fue tratada apenas tácitamente. Dentro del campo de las ciencias sociales, la antropología (especialmente en Estados Unidos, en menor medida en Inglaterra) hizo de la cultura su concepto central, definiéndola como una suerte de sustancia humana, aun si las ideas acerca de esta sustancia fueron cambiando, en el curso de su historia, partiendo de las ideas de E. B. Tylor acerca de las costumbres hasta llegar a las ideas de Clifford Geertz en torno a los significados. Mientras algunos antropólogos se muestran preocupados porque los distintos significados asignados a la palabra "cultura" son demasiado diferentes para una palabra que pretende ser un término técnico, otros hicieron de tal diversidad una virtud. Al mismo tiempo, las otras ciencias sociales no fueron indiferentes a la cultura: en sociología, el sentido de *verstehen* de Max Weber, lo mismo que los diversos aportes de George Simmel, medió el pasaje de las ideas alemanas neokantianas de fines del siglo XIX a la sociología como disciplina de las ciencias sociales. Como en muchos otros casos, actualmente la cultura es un área de especialización también dentro de la socio-

[2] Este no es el lugar para hacer un repaso sistemático del campo emergente de los estudios culturales. La tradición británica de este tipo de estudios fue cuidadosamente explorada por Hall (1986) y Johnson (1986). Pero está claro que esta tradición británica, asociada básicamente con la Escuela de Birmingham –actualmente, en sí misma, una formación diaspórica–, está adoptando nuevas formas en los Estados Unidos en la medida en que entró en contacto con la tradición de la antropología cultural norteamericana, la corriente del nuevo historicismo, los estudios del lenguaje y los estudios de los medios masivos de comunicación tal como se llevan a cabo en los Estados Unidos.

logía, y la Asociación Sociológica de los Estados Unidos (ASA) legitimó tal segregación mediante la creación de la subunidad de *la sociología de la cultura*, donde las personas interesadas en el tema de la producción y la distribución de la cultura, sobre todo en el contexto de Occidente, pueden asociarse libremente unos con otros.

En tanto epicentro de los actuales debates acerca de la cultura, muchas corrientes parecen converger en el mismo turbulento río de los diversos postestructuralismos (en su mayoría franceses) de Michel Foucault, Jacques Lacan, Jacques Derrida o Pierre Bourdieu, y sus diferentes escuelas resultantes. Algunas de estas corrientes son muy conscientes de su lenguaje, al que conciben como medio y modelo, mientras que otras, sin embargo, lo son algo menos. La multiplicidad de usos que rodea a las palabras "significado", "discurso" y "texto" debería ser suficiente para indicar que no estamos solamente en la era del desdibujamiento de los géneros –como planteaba Geertz (1980), con un gran sentido del futuro, hace ya casi dos décadas–, sino que realmente estamos en una fase peculiar que a mí me gustaría denominar la era del *posdesdibujamiento*, en el cual el ecumenismo dio lugar –felizmente, a mi modo de ver– a aguzados debates acerca de *la palabra*, *el mundo* y la relación entre ambos.

Resulta crucial señalar que, en la actual situación borrosa del *posdesdibujamiento*, son los estudios literarios, en general, y los estudios de la literatura inglesa, en particular, las disciplinas que surgieron como dominantes y llevando la delantera. Éste es el nexo que explica por qué la palabra "teoría", un término que por tantos siglos y en muchos campos del conocimiento resultaba bastante prosaico, de pronto adquirió esa aureola *sexy* que rodea a toda moda. Para un antropólogo en los Estados Unidos de hoy, lo que le resulta más llamativo y sorprendente de la pasada década en la academia es ver cómo los estudios de la literatura *secuestraron* la problemática de la cultura –aunque este secuestro ya no sea entendido en el sentido reduccionista que tenía para Arnold, sino como un secuestro con muchas facetas y ramificaciones (donde pueden florecer muchos Bloom), y se caracterice, en cambio, por la existencia de una diversidad de debates internos acerca de los textos y los antitextos, las referencias y las estructuras, la teoría y la práctica–. Así, los científicos sociales contemplan con gran perplejidad cómo sus colegas de literatura inglesa y de literatura comparada conversan (y se pelean) sobre temas y cuestiones que hasta hace muy poco –digamos, quince años atrás– les hubieran parecido tan relevantes a los departamentos de inglés como lo es, por ejemplo, la mecánica cuántica.

El objeto de estudio de los estudios culturales podría definirse, a grandes rasgos, como *la relación entre la palabra y el mundo*. Entiendo estos dos términos en su sentido más amplio posible, de tal modo que *palabra* pueda abarcar todas las formas posibles de expresión textualizada y *mundo* pueda significar desde los medios de producción y la organización de los mundos de la vida, hasta las relaciones de reproducción cultural globalizadas que hemos venido discutiendo.

Concebidos de este modo, los estudios culturales podrían ser la base de una etnografía cosmopolita (¿global?, ¿macro?, ¿translocal?). Traducir la tensión entre la palabra y el mundo en una estrategia etnográfica productiva requiere una nueva comprensión del mundo desterritorializado que habitan tantas personas, así como de las vidas posibles que muchas personas son capaces de imaginar para sí o para otros en el presente. Los términos de la negociación entre las vidas imaginadas y los mundos desterritorializados son complejos y,

por supuesto, no pueden ser captados solamente haciendo uso de las estrategias localizadoras de la etnografía tradicional. Lo que un nuevo estilo de etnografía puede hacer, entonces, es, precisamente, tratar de captar y dar cuenta del impacto de la desterritorialización sobre los recursos imaginativos de las experiencias locales vividas. Dicho de otro modo, la tarea de la etnografía actualmente deviene en resolver el siguiente enigma: ¿en qué consiste la naturaleza de lo local como experiencia vivida en el contexto de un mundo globalizado y desterritorializado? Como sugiero en la próxima sección, la semilla de una posible respuesta a este rompecabezas radica en acercarse de una manera abierta, desprejuiciada y fresca al papel de la imaginación en la vida social.

Todas las narrativas maestras que guían la práctica de la etnografía en la actualidad tienen su origen y sus raíces en la Ilustración y todas fueron seriamente puestas en cuestión. La abrasadora crítica de Foucault al humanismo occidental y a sus epistemologías subyacentes volvió muy difícil conservar la fe en la idea del progreso, tanto en sus manifestaciones tradicionales como en las recientes. La narrativa maestra de la evolución, tan central a la antropología estadounidense, sufre de una brecha demasiado profunda entre sus versiones de corto plazo, culturalmente orientadas (como en el trabajo de Marvin Harris), y otras versiones, de largo plazo, mucho más atractivas, pero mucho menos antropológicas, como el caso de las fábulas biogeológicas de Stephen Jay Gould. El surgimiento del individuo como otra narrativa maestra sufre no sólo a raíz de los muchos contraejemplos que le presentan nuestras grandes experiencias totalitarias del siglo XX, sino también a raíz de las diferentes deconstrucciones de la idea del yo, la persona y la agencia que se fueron sucediendo en el campo de la filosofía, la sociología y la antropología (Giddens, 1979; Carrithers, Collins y Lukes, 1985; Parfit, 1986). Las narrativas maestras de la jaula de hierro y de la marcha por la racionalidad burocrática son refutadas a diario por las irracionalidades, las contradicciones y la pura brutalidad que se encuentran cada vez con más frecuencia en las patologías del Estado-nación moderno (Nandy, 1987). Por último, la mayoría de las versiones de la narrativa maestra marxista se hallan cada vez más en conflicto en la medida en que el capitalismo contemporáneo adopta una apariencia cada vez más y más desorganizada y desterritorializada (Lash y Urry, 1987) y que las expresiones culturales se niegan a doblegarse a los requisitos hasta del menos pueblerino de los enfoques marxistas. (Cf., por ejemplo, el debate entre Fredric Jameson y Aijaz Ahmad en la revista *Social Text* –Jameson, 1986; Ahmad, 1987–).

La etnografía cosmopolita, que también podríamos denominar como macroetnografía, adquiere una particular urgencia debido los achaques que aquejan a todas estas narrativas maestras postiluministas que acabamos de nombrar. Resulta muy difícil, sin embargo, ser algo más que exploratorio en relación con cómo podría ser o qué imagen presentaría dicha macroetnografía (y sus paisajes étnicos), pero de cualquier modo, la siguiente sección aspira a ilustrar, al menos, sus contornos.

La imaginación y la etnografía

Vivimos en un mundo donde existen muchas clases de realismo, algunos mágicos, algunos socialistas, algunos capitalistas, y otros más, que todavía no tienen nombre. Tales realismos

genéricos tienen sus provincias de origen: el realismo mágico en la literatura latinoamericana de mitad del siglo XX en adelante; el realismo socialista en la Unión Soviética de la década del treinta; el realismo capitalista, término acuñado por Michael Schudson (1984), en la retórica visual y verbal de la publicidad norteamericana contemporánea. Sin embargo, en muchas de las expresiones estéticas de la actualidad, las fronteras entre estos diferentes realismos se desdibujaron y borraron. Las controversias a propósito de *Los versos satánicos* de Salman Rushdie, o de la exposición de fotografías de Robert Mapplethorpe en Cincinnati, o sobre tantas otras obras de arte en otras partes del mundo, nos recuerdan que los artistas están cada vez más decididos a apostar a su sentido de las fronteras entre su arte y la política de la opinión pública.

Más consecuente con nuestros propósitos es el hecho de que hoy en día la imaginación adquirió un poder singularmente nuevo en la vida social. Organizada de una manera cultural, la imaginación –expresada en sueños, canciones, fantasías, mitos e historias– siempre fue parte del repertorio de toda sociedad. Pero la imaginación presenta, incluso, una fuerza peculiarmente nueva en la vida social de la actualidad: como nunca antes, muchas más personas en muchas más partes del planeta consideran un conjunto mucho más amplio de vidas posibles para sí y para otros. Una fuente muy importante de este cambio son los medios masivos de comunicación, los que presentan a la gente de todo el mundo un rico, y siempre cambiante, muestrario de vidas posibles, algunas de las cuales entran con más éxito que otras en las imaginaciones experimentadas por las personas. Muy importante es, también, entrar en contacto con las noticias y los rumores acerca de gente del barrio que pasó a ser habitante de estos mundos lejanos. La importancia de los medios de comunicación no radica tanto en el hecho de ser una fuente directa de nuevas imágenes y escenarios de otras posibilidades de vida, sino como una llamada de atención semiótica, de gran poder, que hace que, partiendo de allí, desarrollemos un contacto social con el mundo de las metrópolis tal cual nos llega también por otros canales.

Uno de los cambios principales en el orden cultural global, provocado por el cine, la televisión y la tecnología del video (así como por los modos que enmarcan y energizan otros medios, más tradicionales, de comunicación), tiene que ver con el papel de la imaginación en la vida social. Hasta hace muy poco, cualquiera que fuese la fuerza de cambio social, podría argumentarse que la vida social se movía más bien por inercia, que las tradiciones proveían un conjunto relativamente finito de vidas posibles, y que la fantasía y la imaginación eran prácticas residuales, confinadas a personas o a dominios especiales, restringidos a momentos y lugares especiales. En general, la imaginación y la fantasía eran antídotos a la finitud de la experiencia social. En las pasadas dos décadas, en la medida en que la desterritorialización de las personas, las imágenes y las ideas cobraron nueva fuerza, el peso de esta imperceptibilidad se transformó. Muchas más personas, a lo largo y ancho del mundo, ven sus propias vidas a través de los prismas de las vidas posibles presentadas por los medios masivos de comunicación en cualquiera de sus formas. Así, la fantasía se ha convertido en una práctica social, que está implicada, de muchas maneras, en la fabricación de vidas sociales para mucha gente de muchos países.

Es imprescindible adelantarme a aclarar que no se trata de una observación proferida con alegría, con la intención de sugerir que, de ahora en más, el mundo será un lugar mucho más feliz, con muchas más opciones (en un sentido utilitario) y oportunidades para

más gente, con mayor movilidad social y muchos más finales felices. Lo único que quiero sugerir es que incluso la peor y más miserable de las vidas, las circunstancias más inhumanas y brutales, las desigualdades más duras y crueles actualmente están abiertas al juego de la imaginación. Los prisioneros de conciencia, la mano de obra infantil, las mujeres que realizan todo tipo de trabajos pesados en los campos y fábricas del mundo entero y tantos otros que tuvieron la peor de las suertes en esta vida ya no ven sus vidas como mero resultado de algo dado desde siempre y para siempre, sino que, a menudo, las ven como una suerte de concesión irónica entre lo que ellos podrían imaginar para sí y lo que la vida social les deja ser. Es en este sentido que digo que las biografías de la gente común y corriente son construcciones (o fabricaciones) en las que la imaginación juega un papel fundamental. Este papel no es simplemente una cuestión de evasión (permaneciendo asido, en forma impasible, a las convenciones que gobiernan el resto de la vida social). Por el contrario, entre el crujir de ambos engranajes, el de las vidas que se van desplegando, por un lado, y el de sus contrapartes imaginadas, por otro, se va conformando una variedad de comunidades imaginadas (Anderson, 1983) que van generando nuevos tipos de acción política, nuevos tipos de expresión colectiva, y también nuevas necesidades de disciplina social y de vigilancia por parte de las elites.

Todo esto tiene, por supuesto, muchos contextos e implicaciones que no pueden explorarse aquí en su totalidad; pero, ¿cuál es la implicación de lo anterior para la etnografía? Lo anterior implica que los etnógrafos ya no pueden seguir contentándose con la mera espesura y densidad de detalles que solían dar a sus relatos de lo local y lo particular, ni tampoco pueden continuar presumiendo que al acercarse a lo local, se acercan a algo más elemental, más contingente y, por lo tanto, más real que cuando se quiere captar la vida desde perspectivas a mayor escala. Porque lo real de las vidas comunes y corrientes ahora es real de muchas maneras, que van desde la pura contingencia de las vidas individuales y la caprichosidad de las competencias y talentos que distinguen a las personas en todas las sociedades, hasta los realismos a que están expuestos los individuos y a los que tienen que recurrir en su vida cotidiana.

Estas vidas complejas, parcialmente imaginadas, deben pasar a ser el basamento de una nueva etnografía o, al menos, de una etnografía que desee mantener alguna presencia, con una voz y acento propios, en un mundo transnacional y desterritorializado. El nuevo poder de la imaginación en la fabricación de las vidas sociales ya está inevitablemente ligado a las imágenes, las ideas y las oportunidades que llegan de otras partes, con frecuencia producidas y puestas en circulación por los medios de comunicación de masas. La reproducción de la cultura estándar (lo mismo que la del idioma inglés estándar) actualmente es una actividad en peligro de extinción, que apenas sobrevive como resultado de un proyecto consciente y de una voluntad política –eso, cuando sobrevive–. De hecho, cuando parece que se consigue aislar efectivamente a una sociedad del mundo y cuando parece que se consiguió contener el papel de la imaginación global en la vida de la gente común y corriente (en lugares tales como Albania, Corea del Norte o Birmania), surge, por contrapartida, una suerte de realismo estrafalario auspiciado por el Estado, que siempre contiene dentro de sí la posibilidad de las locuras totalizadoras y genocidas de un Pol Pot, o deseos de crítica y escape reprimidos por mucho tiempo, como está ocurriendo en Albania y Myanmar (Birmania).

La cuestión, por lo tanto, no es cómo la escritura etnográfica puede servirse de un espectro mayor de géneros literarios, modelos que demasiado a menudo cancelan la distinción entre la vida de la ficción y la ficcionalización de las vidas, sino cómo puede describirse el papel de la imaginación en la vida social en una etnografía de nuevo tipo que no sea tan resueltamente localista. Existe, por supuesto, mucho para decir acerca de lo local, lo particular y lo contingente, que siempre fueron los puntos fuertes de la mejor escritura etnográfica. Pero en aquellos lugares en donde las vidas están siendo imaginadas, en parte, mediante o en relación con determinados realismos, que seguramente sean en su inspiración, de una manera u otra, oficiales o de gran escala, entonces el etnógrafo necesitará encontrar nuevos modos de representar los nexos entre la imaginación y la vida social. Este problema de representación en particular no es el mismo que el ya familiar problema de lo micro y lo macro, la pequeña y la gran escala, aun cuando, claro, tiene muchas conexiones importantes. La conexión entre el problema de representar etnográficamente vidas imaginadas y la dificultad de desplazarse o saltar de realidades locales a estructuras de gran escala está implícita en el artículo "Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture" (1991) de Sherry Ortner. Tomados en su conjunto, tanto los argumentos de Ortner como los míos apuntan a la importancia de asentar las realidades de gran escala en los mundos de la vida, pero también abren la posibilidad de diferentes interpretaciones acerca de lo que implica la localidad.

El nexo entre la imaginación y la vida social, yo sugeriría, es cada vez más global y desterritorializado. Por eso, aquellos que deseen representar vidas comunes y corrientes o reales deben contenerse de reivindicar un cierto privilegio epistémico asociado con las particularidades vividas de la vida social. En vez de eso, la etnografía debe redefinirse como la práctica de representación que echa luz sobre la fuerza que ejercen las posibilidades de vida imaginadas a gran escala sobre trayectorias de vida específicas. Esto es espesura etnográfica, sí, pero con una diferencia: la diferencia radica en estar alertas, de una manera nueva, frente al hecho de que las vidas comunes y corrientes actualmente son, a menudo, mucho más energizadas e impulsadas no tanto por el orden dado de las cosas como por las posibilidades que los medios masivos de comunicación (directa o indirectamente) sugieren que se hallan efectivamente disponibles para todos. En otras palabras, quizás podamos preservar parte de la fuerza de la idea de hábito propuesta por Bourdieu (1977) siempre y cuando pongamos el énfasis en su idea de la improvisación, puesto que en la actualidad la improvisación ya no ocurre más en el contexto de un conjunto cerrado de posturas imaginables. Por el contrario, la improvisación siempre tiende a salirse de aquello que la quiere contener o encauzar y está siempre pronta a despegar respecto a aquello que la quiere amarrar y anclar, a impulso de los panoramas imaginados asociados con las narrativas maestras vehiculizadas por los medios masivos de comunicación. Es que tuvo lugar una transformación general de las condiciones globales de los mundos de la vida: dicho de una manera muy simple, mientras que antes la improvisación ocupaba una posición y jugaba un papel, relativamente menor respecto al empuje glacial de los hábitos, en el presente ocurre a la inversa, es decir, los hábitos tienen que ser constante y trabajosamente reforzados ante la realidad de unos mundos de la vida que suelen estar en constante flujo.

Mediante los tres ejemplos que vienen a continuación, intentaré expresar algo que tengo en mente. En enero de 1988, mi esposa (una mujer blanca de los Estados Unidos,

historiadora de profesión, especializada en India) y yo (un hombre brahmán de ascendencia tamil, crecido en Bombay y convertido en un *homo academicus* en los Estados Unidos), junto a nuestro hijo, mi hermano mayor, tres miembros de su familia y una comitiva de colegas y amigos suyos, decidimos ir de visita al templo Meenaksi, en Madurai, uno de los centros de peregrinación más importantes del sur de India. Mi esposa había realizado algunas investigaciones, aunque en forma algo intermitente, durante las últimas dos décadas.

Los propósitos de la visita eran varios. Mi hermano y su esposa se mostraban preocupados a raíz del casamiento de su hija mayor y, en su deseo por conseguir una alianza satisfactoria, estaban muy interesados en obtener la bendición y el favor de la mayor cantidad posible de deidades poderosas. Para mi hermano, Madurai era además un lugar especial porque allí pasó los primeros veinte años de su vida junto a la familia y la parentela de mi madre. Por eso, él tenía allí muchos viejos amigos y muchos recuerdos asociados con todas y cada una de las calles alrededor del templo. Ahora, mi hermano volvía a Madurai, además, en calidad de oficial de alto rango de la compañía de ferrocarriles que mantendría varias reuniones de negocio con diversos empresarios locales, quienes buscaban persuadirle de la calidad de sus licitaciones. De hecho, uno de estos potenciales clientes de la compañía de ferrocarriles ya había arreglado que se nos acomodara en un moderno hotel de Madurai –algo chillón de estilo, por cierto, pero a muy pocos pasos del templo–, y se la pasó paseando a mi hermano en su Mercedes mientras que el resto de nosotros nos fuimos a disfrutar de Madurai por las nuestras.

Nuestro hijo, de apenas 11 años y recién salidito de Filadelfia, sabía muy bien que estaba frente a una serie de prácticas relacionadas con su herencia cultural y, cuando se lo pidió, asumió con mucha madurez su obligación de postrarse ante los ancianos y las deidades, tal como lo dictan los protocolos de la religión hindú. Con mucha gracia también aguantó el increíble amontonamiento, el ruido y, en fin, la impresionante avalancha sensorial que supone un templo hindú de esta magnitud. Por mi parte, yo simplemente estaba allí para decorar la comitiva de mi hermano, para agregar cierto peso moral a los deseos de mi hermano y su familia por que su hija tuviera un matrimonio feliz, para volver a reabsorber aquella ciudad en la que había nacido y crecido mi madre (ya había estado allí varias veces), para compartir con mi esposa el entusiasmo de estar volviendo a una ciudad y a un templo que, muy posiblemente, ocupan un lugar principal en su imaginación y, en general, para ver si pescaba un poco de *cosmopolitismo* en su estado más puro y crudo.

Así fue que entramos en el templo de Meenaksi, un complejo religioso de catorce acres de extensión, conformando una comitiva relativamente importante, aunque una entre muchas, y muy pronto se nos acercó uno de los muchos sacerdotes que ofician allí. El sacerdote inmediatamente reconoció a mi esposa, quien a renglón seguido le preguntó por Thangam Battar. Thangam Battar era el sacerdote con quien mi esposa había trabajado y desarrollado una estrecha colaboración. "Thangam Battar se fue a Houston", le contestó. Nos llevó bastante tiempo absorber y procesar esta frase tan breve, para luego comprender con absoluta claridad el sentido de tales palabras. Resulta que la comunidad india en Houston, lo mismo que muchas otras comunidades de indios asiáticos en los Estados Unidos, había construido un templo hindú dedicado a Meenaksi, deidad suprema de Madurai. Thangam Battar habría sido persuadido a irse para Houston, dejando incluso a su

familia en Madurai. Ahora Thangam Battar vive en Houston, lleva una vida solitaria y se gana un sueldo, presumiblemente modesto, prestando asistencia en la compleja política de la reproducción cultural de una comunidad india en el extranjero, mientras que su esposa e hijos continúan viviendo en la pequeña casita cerca del templo. A la mañana siguiente, mi esposa y mi sobrina fueron a la casa de Thangam Battar. Su familia les contó del arduo trabajo de Thangam Battar en Houston y, a cambio, mi familia les contó lo que había sido de nosotros desde nuestra última visita a Madurai. Por supuesto, aquí existía una profunda ironía: la historiadora estadounidense Carol Breckenridge llega a Madurai con la respiración contenida por el entusiasmo de volver a encontrarse con su viejo amigo e informante, un sacerdote, y descubre que él se halla en el lejano Houston, que está lejos hasta de la lejana Filadelfia.

Esta ironía transnacional tiene muchas puntas, que se despliegan en diversas direcciones, que se remontan a tiempos anteriores y se proyectan hacia el futuro, y que desembocan en estructuras de sentidos y comunicaciones tan vastas como fluidas. Entre ellas, debo destacar, primeramente, las esperanzas de mi hermano respecto a su hija, quien posteriormente se casó con un investigador de química física que estaba realizando estudios de posgrado en una universidad situada al norte del estado de Nueva York y terminó viniéndose a Syracuse; por otro lado, está el tema del esfuerzo de mi esposa por recontextualizar sus experiencias en Madurai en un mundo que ahora, al menos para algunos de sus protagonistas principales, incluía a Houston; y, finalmente, en lo que a mí respecta, me di cuenta de que el cosmopolitismo que históricamente caracterizó a Madurai, en la actualidad había cobrado una nueva dimensión global y que, ahora, Houston tiene su lugarcito en las biografías imaginadas de varias de las vidas que conforman el núcleo de las prácticas rituales de este templo de la India. Todas y cada una de las hebras de esta historia, por lo tanto, podrían y deberían ser exploradas. Ellas nos conducen a una mejor comprensión de la globalización del hinduismo, la transformación de los *nativos* del lugar en cosmopolitas de cierto tipo y del hecho de que el templo no sólo ejerce una atracción sobre personas del mundo entero sino que ahora el propio templo se extiende a otros lugares. Ahora, la diosa Meenaksi es una presencia viviente en Houston.

Mientras tanto, nuestro hijo agregó un viaje al estilo de la serie *Raíces* a su repertorio de experiencias vividas. Puede que él recuerde este viaje al fabricarse su propia vida como la de un joven estadounidense de ascendencia parcialmente india. Sin embargo, es posible que recuerde mucho más vivamente todavía su urgente necesidad de ir al baño mientras íbamos de santuario en santuario en nuestra visita a otro templo, en enero de 1989, así como el propio baño de la casa de huéspedes de la fundación caritativa donde finalmente encontró satisfacción y alivio. Pero, igual, esta historia tampoco termina aquí, puesto que es una historia que tiene que ver con la dinámica que se establece entre la familia, la memoria y el turismo para un joven indio estadounidense que, le guste o no, periódicamente tiene que ir a India y enfrentarse a las múltiples redes y hebras de su cambiante biografía, que allí, necesariamente, encuentra. Este relato, lo mismo que los que siguen, no sólo necesita ganar en espesura sino que también necesita que lo revolvamos un poquito; pero en cualquier caso debería ser suficiente, por el momento, para dar una idea del tipo de etnografía que estamos buscando, es decir, una etnografía que preste atención al fenómeno de la separación de la imaginación respecto del lugar.

La segunda viñeta proviene de una colección de relatos, de un realismo mágico particular, publicados en el libro *Un tal Lucas* (1979) de Julio Cortázar.* Debido a que es mucho lo que se tomó en préstamo de los modelos y las metáforas literarias por parte de la antropología reciente aunque, en cambio, existe tan poca antropología de la literatura, quizás sea necesario dar alguna explicación previa acerca de la utilización de este tipo de ejemplo. La ficción, como el mito, forma parte del repertorio conceptual de las sociedades contemporáneas. Los lectores de novelas y poemas pueden ser impulsados a la acción (tal como ocurre con *Los versos satánicos*), y sus autores a menudo contribuyen en la construcción de mapas sociales y morales para sus lectores. Más relevante aun para mis propósitos, el relato de ficción constituye la provincia ejemplar de la imaginación posrenacentista y, en este sentido, ocupa un lugar central en el plano más general de una etnografía de la imaginación. Por lo anterior, incluso pequeños fragmentos de fantasía, como los que construye Cortázar en esta brevísima historia, nos muestran la imaginación contemporánea en acción.

El realismo mágico es muy interesante no solamente en tanto género literario sino también como una representación de cómo se le aparece el mundo a mucha gente que vive en él. (Por un comentario interesante sobre un aspecto de este tipo de enfoque o acercamiento a la literatura, cf. Felman, 1989.) No hay duda de que Cortázar es una persona única y que no todas las personas se imaginan el mundo del mismo modo en que lo hace él, pero su manera de ver las cosas seguramente forma parte de la evidencia de que el globo comenzó a girar de maneras nuevas. Así como los mitos de las sociedades de pequeña escala eran aludidos, representados e interpretados por los clásicos de la antropología en el pasado, de la misma manera podríamos decir que las fantasías literarias contemporáneas seguramente nos dicen algo acerca del desplazamiento, la desorientación y la agencia en el mundo actual. (Por un excelente ejemplo de este tipo de enfoque en el contexto de los estudios culturales, cf. Rosaldo, 1989, cap. 7.)

Ahora bien, puesto que hoy en día hemos reflexionado y aprendido mucho acerca de la escritura de la etnografía (Clifford y Marcus, 1986; Marcus y Fischer, 1986; Geertz, 1988), estamos en una posición privilegiada para avanzar en dirección de una antropología de la representación que se beneficiaría enormemente de nuestros recientes descubrimientos respecto a la política y la poética del problema de *escribir la cultura*. Desde esta perspectiva, podríamos devolver a las críticas recientes de la práctica de la etnografía las lecciones de las críticas anteriores de la antropología en tanto campo de actividades que funcionan e intervienen dentro del mundo de las políticas institucionales y el poder político (Hymes, 1969). La historia de Cortázar a la que me refiero es, simultáneamente, más liviana en términos de escritura pero más impactante que otros ejemplos, bastante más extensos, de realismo mágico y se titula "Nadando en la piscina de gofio". Se trata de la invención del profesor José Migueletes, en 1964, de una piscina de gofio. Tal descubrimiento llama la atención inmediatamente en el mundo de los deportes y ya "en los Juegos Ecológicos de Bagdad el campeón japonés Akiro Teshuma batió el récord mundial al nadar los cinco metros en un minuto cuatro segundos" (p. 84). El cuento de Cortázar continúa explicando cómo Teshuma resolvió el problema técnico de respirar en este medio semisólido.

* Para las citas del texto de Julio Cortázar, tomamos la edición de Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1995. (N. del E.)

Y es así cómo la prensa entra en este episodio, tal como lo relata el propio Cortázar, en su estilo frugal e irreducible:

> Interrogado sobre los motivos por los cuales muchos atletas internacionales muestran una proclividad cada vez mayor por la natación en gofio, Teshuma se limitó a contestar que a lo largo de algunos milenios se ha terminado por comprobar una cierta monotonía en el hecho de tirarse al agua y salir completamente mojado y sin que nada cambie demasiado en el deporte. Dio a entender que la imaginación está tomando poco a poco el poder, y que ya es hora de aplicar formas revolucionarias a viejos deportes cuyo único incentivo es bajar las marcas por fracciones de segundo, eso cuando se puede, y se puede bastante poco. Modestamente se declaró incapaz de sugerir descubrimiento equivalente para el fútbol y el tenis, pero hizo una oblicua referencia a un nuevo enfoque del deporte, habló de una pelota de cristal que se había utilizado en un encuentro de básquetbol en Naga, y cuya ruptura accidental pero posibilísima entrañó el harakiri del equipo culpable. Todo puede esperarse de la cultura nipona, sobre todo si se pone a imitar a la mexicana, pero para no salirnos de Occidente y del gofio, este último ha empezado a cotizarse a precios elevados, con particular delectación de sus países productores, todos ellos del Tercer Mundo. La muerte por asfixia de siete niños australianos que pretendían practicar saltos ornamentales en la nueva piscina de Canberra muestra sin embargo los límites de este interesante producto, cuyo empleo no debería exagerarse cuando se trata de aficionados (pp. 85-86).

Ahora bien, ésta es una parábola verdaderamente divertida, que puede ser leída desde muchos puntos de vista y recorrida a varios niveles. Para mis propósitos, quiero primero dejar señalado que está escrito por un autor argentino, nacido en Bruselas y radicado en París de 1952 a 1984, año de su muerte. Este nexo entre el realismo mágico y el exilio voluntario en París de muchos de sus principales exponentes merecería, por cierto, una mayor exploración, pero ¿qué otras cosas tiene para ofrecer esta viñeta para el estudio de los nuevos paisajes étnicos del mundo contemporáneo? La historia, como decíamos, es, en parte, acerca de una invención delirante que atrapa la lejana imaginación de Teshuma, una persona que cree que "la imaginación está tomando poco a poco el poder" (p. 86). Pero también es acerca de la travesía transnacional de las ideas, que pueden originarse como una meditación en forma de juego y terminar en una serie de realidades técnicas estrafalarias que pueden resultar incluso en la muerte. Aquí uno no puede evitar pensar en la trayectoria de *Los versos satánicos*, que también comenzó como una meditación satírica en torno al bien, al mal y al Islam, y terminó convirtiéndose en un arma para la violencia grupal en muchas partes del mundo.

Esta viñeta también es sobre la internacionalización del deporte y el agotamiento espiritual resultante de la obsesión técnica respecto a pequeñísimas diferencias de actuación. Distintos actores pueden movilizar su imaginación en torno al deporte de diferentes maneras. La historia de las Olimpíadas está llena de episodios que revelan los modos complejos en que determinados individuos, situados en trayectorias nacionales y culturales específicas, impusieron su imaginación sobre las audiencias globales. En las Olimpíadas de Seúl de 1988, por ejemplo, un derrotado boxeador coreano que se quedó sentado en el *ring* por varias horas como una forma de proclamar públicamente su vergüenza en tanto coreano, así como la comitiva oficial coreana que se abalanzó sobre el cuadrilátero para golpear al *referee* neocelandés como reacción a lo que ellos juzgaron como una actuación

prejuiciosa estaban de este modo inyectando sus vidas imaginadas a la narrativa oficial de las Olimpíadas articulada a partir de ideas tales como la del juego limpio, el ser buen deportista y la competencia leal. Todo el asunto de los esteroides, incluido el caso del corredor canadiense Ben Johnson (cf. MacAloon, 1990) no está tan lejos de la serie de cuestiones técnicas llevadas hasta el absurdo como ocurre en el cuento de Cortázar, donde los cuerpos son manipulados para hacerlos producir nuevos resultados en un mundo del espectáculo de la competencia transformado en mercancía. La imagen de los siete niños australianos haciendo saltos ornamentales en la piscina de gofio y muriendo asfixiados como resultado merece ser incorporada al cúmulo de las tantas otras historias de abnegación individual y de abuso físico que suelen energizar los espectáculos deportivos de escala global.

Cortázar también nos ofrece una meditación acerca del problema de la imitación y de la transferencia cultural, sugiriéndonos que ambos pueden llevar a innovaciones violentas y culturalmente peculiares. Aquí, parece que el adjetivo "cultural" estuviera utilizado en forma gratuita y necesita, por lo tanto, una justificación. El hecho de que lugares como Tokio, Canberra, Bagdad y México estén incluidos en este relato no significa que hayan sido convertidos en piezas fungibles de un mundo deslocalizado y cambiante de manera arbitraria. Cada uno de estos lugares posee realidades locales sumamente complejas, de modo que la muerte en una pileta de natación en Canberra tiene un significado muy concreto, del mismo modo que lo tiene albergar espectáculos de esta naturaleza en Irak o realizar perversas innovaciones tecnológicas en Japón. Independientemente de las ideas de Cortázar respecto de tales diferencias, ellas siguen siendo culturales, pero no ya de la manera inerte que solía implicar antes esta palabra. Cultura implica diferencia, sí, pero las diferencias ya no son más taxonómicas; las diferencias ahora son interactivas y refractarias, de tal modo que el acto de competir en un campeonato mundial de natación se carga de un sentido y una energía particular cuando se lo asocia con Canberra, en parte, debido a la manera en que determinadas fuerzas transnacionales se fueron configurando en la imaginación de sus habitantes. La cultura, por lo tanto, deja de ser una especie de sustancia local e inerte, para convertirse en una forma bastante más volátil de diferencia. Éste es un aspecto muy importante de la razón por la cual escribir contra la cultura, como sugiere Lila Abu-Lughod (1991).

Seguramente hay muchas otras macronarrativas que se desprenden de esta pequeña muestra de realismo mágico, pero todas ellas nos recuerdan que las vidas, en el presente, son tanto actos de proyección y de imaginación como puestas en escena o meras representaciones de guiones ya conocidos con resultados previsibles. En tal sentido, todas las vidas tienen algo en común con los espectáculos de atletismo internacionales, en la medida en que la mano de obra extranjera se esfuerza por alcanzar determinados estándares de eficiencia en sus nuevas situaciones nacionales o en que las novias que se casan a miles de kilómetros de sus países de origen y de sus familias se esfuerzan por satisfacer los criterios de hipercompetencia que los nuevos contextos suelen demandar de ellas. El mundo desterritorializado en el que viven tantas personas –algunas mudándose y moviéndose en estos nuevos mundos en forma activa, otras cohabitando con sus ausencias y sus regresos inesperados– es, como la piscina de gofio del cuento de Cortázar, cada vez más sediento de nuevas competencias técnicas que suelen ser muy pero muy duras –posiblemente, fatales– para los que no están preparados. La viñeta de Cortázar es en sí misma una parábola etnográfica comprimida y, al bromear con las historias y destinos posibles de sus personajes,

nuestras propias etnografías de la literatura pueden volverse ejercicios para la interpretación del nuevo papel que juega la imaginación en la vida social actual. Hay, en tales esfuerzos, un vértigo reflexivo interno en la medida en que contemplamos la invención de Teshuma por parte de Cortázar, pero este tipo de reflexividad nos lleva a pensar no sólo en nuestras propias prácticas de representación en tanto escritores, sino también en el complejo acoplamiento de apropiaciones imaginativas que intervienen en la constitución de la agencia social en el contexto de un mundo desterritorializado.

Ahora bien, no toda desterritorialización es de alcance global ni todas las vidas imaginadas cubren extensos panoramas internacionales. Este mundo en movimiento afecta, incluso, a los espacios geográficos y culturales más pequeños. De muchas maneras diferentes, el cine contemporáneo ha conseguido representar estos pequeños mundos del desplazamiento. Las películas de Mira Nair, por ejemplo, captan la textura de estos pequeños desplazamientos cuyas reverberaciones pueden ser, no obstante, muy grandes. Uno de sus filmes, *India Cabaret*, es lo que yo llamo un etnodrama.[3] Realizado en 1984, relata la historia de un grupo de mujeres que se fueron de unos pequeños pueblos y ciudades, en su mayoría del sur de India, a Bombay para trabajar como bailarinas de cabaret en un sórdido club nocturno llamado Meghraj, situado en los suburbios de la ciudad. El film incluye extensas conversaciones entre la realizadora y varias de estas mujeres (al estilo de la primera época de Jean-Luc Godard) que miran y hablan directamente a las cámaras como si estuvieran hablando al espectador. Estos segmentos de entrevistas, que son deleitosamente narrativos, están intercalados con secuencias de bailes de cabaret así como con extensos tratamientos de las sórdidas paradojas de las vidas de algunos de los hombres que habitualmente van al cabaret. El film también acompaña a una de estas mujeres en uno de sus viajes a su pueblo natal, en donde se nos muestra el dolor por el ostracismo a que es sometida a razón de que todos están enterados de su ocupación en Bombay. Se rumorea que esta escena fue actuada para beneficio del realizador; de ser así, esta representación cuando menos viene a enrarecer aun más una secuencia ya de por sí dolorosa y difícil. La película no es acerca de finales felices y nos abre distintos tipos de posibilidades en relación con la vida de estas mujeres, las que están, todas, simultáneamente orgullosas y avergonzadas, dignas y desafiantes prostitutas que se fabricaron para sí identidades de artistas.

En relación con nuestros propósitos, lo más importante de esta película es la manera en que muestra que el cabaret no es simplemente un mercado del deseo sino también un lugar donde se construyen y negocian vidas imaginadas: las bailarinas actúan su precaria identidad de bailarinas; la orquesta de segunda categoría ejecuta sus pasiones musicales que, a su vez, son alimentadas por las aspiraciones de la comunidad católica de Goa (en India occidental) para que se toquen melodías instrumentales europeas y norteamericanas. Los hombres que vienen como clientes, por su parte, se ven a sí mismos como tomando parte de algo de otro mundo, fantástico y sublime, y se comportan exactamente de la misma manera como se comportan los clientes en las escenas de cabaret de muchas películas comerciales hindis. De hecho, el tipo de escenario que aporta el lugar y la ocasión

[3] La siguiente discusión toma muchas cosas del artículo de Appadurai y Breckenridge, "Marriage, Migration and Money: Mira Nair's Cinema of Displacement" (1991), publicado en la revista *Visual Anthropology*, vol. 4, núm. 1, pp. 95-102.

para el encuentro de todos estos personajes también proviene de los modelos propuestos en las secuencias de cabaret del cine comercial hindi.

En muchas de tales infaltables escenas, un cuarteto elegantemente vestido –aunque con ropas que evidencian su mala calidad y mal gusto– suele tocar una oprimente melodía sensual combinando instrumentos y tonalidades indias y occidentales, mientras el villano de la película y sus secuaces beben tragos alcohólicos obviamente asquerosos al tiempo que lamen con sus miradas a la vampiresa estelar que ejecuta una danza de rutina groseramente explícita. El héroe suele despegarse visualmente del resto (y ésa será su manera de entrar en escena) de un modo en que simultáneamente se realcen su virilidad y su superioridad moral respecto a todos los que se hallan en el lugar. Estas secuencias suelen estar llenas de extras del estudio de cine que luchan por conservar su sofisticado semblante de personas habituadas a los gustos caros y a la buena vida. Por último, las escenas también son vicarias de una manera estereotípica en su tratamiento de la bebida, la danza y el sonido y, por cierto, son bastante deprimentes. Los clientes, las bailarinas y la banda de música del Meghraj, todos, parecen ejecutar una versión algo sonámbula y levemente fuera de ritmo de las ya clásicas secuencias de cabaret del cine hindi.

No cabe duda de que la vida en el Meghraj va de la mano de las imágenes del cine comercial, pero su poder es inadecuado e insuficiente para poder dar cuenta de todas las ansiedades, la autodegradación y el agonizante drama del ocio que envuelve a todos los personajes. A pesar de todo, los personajes de este etnodrama poseen una imagen y una idea de sí mismos que no son simplemente un resultado contingente de sus vidas cotidianas (ni tampoco, simplemente una forma de escapar); por el contrario, son, sobre todo, fabricaciones basadas en una sutil complicidad con las convenciones discursivas y representacionales del cine hindi. O sea, aunque la película de Nair es un documental en términos convencionales, también es un etnodrama, en el sentido de que nos muestra la estructura dramática y los personajes que animan una de las tantas variantes de la vida en Bombay. Estos actores también son personajes, pero no tanto por el hecho de que tengan idiosincrasias obvias, sino en el sentido de que son una invención negociada en el encuentro entre los esfuerzos del cine por representar un cabaret y de los cabarets reales por capturar y hacer propia la magia y la emoción del cine. Es este tipo de negociaciones, en las que no sólo se negocian los cuerpos, la verdadera clase de negocios que se hacen en el Meghraj. Las mujeres que trabajan en el cabaret están desterritorializadas y en movimiento: son trabajadoras invitadas en Bombay. Es muy difícil descubrir en ellas un discurso de resistencia (aun si son cínicas respecto a los hombres, como lo son las prostitutas en todos lados), a pesar de que sus posturas corporales, su agresividad verbal o el juego obsceno y casi lésbico que juegan entre ellas impliquen una cierta especie de contracultura consciente de sí que utiliza el sexo como terreno de batalla. Al final, da la sensación de que ellas van consiguiendo recomponer sus vidas e inventándose sus propios personajes utilizando todos los materiales sociales y cinematográficos a su disposición.

Está claro que aquí hay individuos y también un sentido de la agencia, pero de todas formas lo que los mueve en tanto individuos y en tanto agentes son los complejos realismos que los animan: un realismo crudo en cuanto a la naturaleza de los hombres y sus motivos; una especie de realismo capitalista que inspira su discurso acerca del dinero y la riqueza; una clase curiosa de realismo socialista que subyace a sus propias categorizaciones

de ellas mismas como dignas trabajadoras del comercio de la carne (algo no muy distinto de lo que ocurre con las amas de casa de Bombay). El caso de estas mujeres constituye un impactante ejemplo etnográfico para este capítulo porque el mismo desplazamiento de estas mujeres, raíz y causa de sus problemas actuales (a pesar de que sus partidas muchas veces suelen ser respuestas a horrores domésticos todavía peores), es también el motor de sus sueños de riqueza, autonomía y respetabilidad.

Por consiguiente, los pasados de estas vidas construidas son tan importantes como sus futuros, y cuanto más exploramos y descubrimos estos pasados más nos acercamos a mundos que son menos y menos cosmopolitas, así como más y más locales. No obstante, aun el más localizado de tales mundos, al menos en sociedades como India, es objeto de inflexiones –y hasta de aflicciones– producto de los guiones cosmopolitas que organizan la política interna de la familia, las frustraciones de los trabajadores, los sueños de los caudillos locales. Una vez más, necesitamos ser en extremo cuidadosos para no caer en el presupuesto de que en la medida en que nos internemos en el pasado de estas vidas imaginadas seguramente encontraremos un basamento cultural local constituido por un conjunto cerrado de prácticas de reproducción cultural nunca alcanzadas por ni siquiera el más débil rumor del mundo exterior. (Por un enfoque diferente pero complementario acerca de estas mismas cuestiones, cf. Hannerz, 1989.) *India Cabaret*, de Mira Nair, resulta ser, por lo tanto, un modelo perfecto de cómo, en un mundo desterritorializado, la etnografía podría manejar el tema de los personajes y los actores, puesto que muestra el modo en que la fabricación de la identidad propia y de la imagen de sí funciona en la actualidad en un mundo de tipos y tipificaciones sociales. Simultáneamente conserva la tensión entre lo global y lo local, que es lo que hoy en día mueve la reproducción cultural.

Las tres viñetas utilizadas aquí tenían dos propósitos. Uno era sugerir tipos de situaciones en que se puede detectar el trabajo de la imaginación tal como tiene lugar en un mundo desterritorializado. El segundo era sugerir que en la actualidad las vidas de muchas personas están inextricablemente ligadas a representaciones, forzándonos a incorporar las complejidades de las representaciones expresivas (novelas, relatos de viaje, películas) en nuestras etnografías, no solamente como apartados o anexos de índole técnica, sino como parte del material primario con el que vamos a construir e interrogar nuestras propias representaciones.

Conclusión: Invitaciones y exhortaciones

A pesar de que los cosmopolitismos emergentes en el mundo actual tienen historias locales complejas y de que sus diálogos translocales también tienen una historia compleja (el caso de las peregrinaciones islámicas es apenas un ejemplo), resulta aconsejable tratar el presente como un momento histórico y usar nuestro entendimiento de ese momento para, tomando ese presente como punto de partida, guiar e iluminar la formulación de problemas históricos. Esto no debe tomarse como una cuestión de estilo o un formalismo vacío; por el contrario, es una respuesta a un problema práctico muy corriente: en una gran cantidad de casos, realmente no queda para nada claro cómo o dónde es que podríamos ubicar una base cronológica para los fenómenos que desearíamos estudiar. Por lo pronto, la estrategia de comenzar por el principio y progresar cronológicamente conduce al fracaso cuando

uno está interesado en echar luz sobre las relaciones experimentadas entre las vidas imaginadas y las múltiples redes de cosmopolitismo (que son, en definitiva, el medio dentro del cual dichas vidas imaginadas cobran existencia). En suma, y sin querer excederme demasiado en este punto, si bien necesitamos una etnografía sensible a la naturaleza histórica de lo que vemos hoy (que también requiere de comparaciones cuidadosas, como bien lo sabe cualquier buen historiador), lo que quiero sugerir aquí es que entremos a nuestro problema a través del presente histórico.

Mientras que es mucho lo que se escribió acerca de la relación entre la historia y la antropología (por practicantes de ambas disciplinas) en la última década, muy pocos son los que pensaron con el debido cuidado lo que significa construir genealogías del presente. Especialmente en relación con los diversos cosmopolitismos alternativos que caracterizan tanto el mundo del presente como los complejos flujos transnacionales que los conectan, comenzar por el principio no resulta nada fácil. Los cosmopolitismos actuales combinan experiencias de diversos medios de comunicación con varias formas de experiencia –cine, video, restaurantes, espectáculos deportivos, turismo, por mencionar sólo algunos– que tienen genealogías nacionales y transnacionales diferentes. Algunas de estas formas quizás comiencen de una manera extremadamente global y terminen siendo muy locales –la radio podría ser un buen ejemplo–, mientras que la historia de otras formas, como el cine, tiene una trayectoria inversa. En cualquier paisaje étnico particular (término que deberíamos considerar utilizar en sustitución de totalidades anteriores tales como pueblos, comunidades o localidades), las genealogías del cosmopolitismo probablemente no coincidan con sus historias: mientras que las genealogías revelan los espacios culturales dentro de los cuales las nuevas formas pueden ser aclimatadas o nacionalizadas (como el caso, por ejemplo, del turismo en India, que pasó a ocupar el espacio de las peregrinaciones religiosas), las historias de estas formas pueden conducir en dirección opuesta, hacia afuera: hacia las fuentes y estructuras transnacionales. Por esto, los paisajes étnicos más apropiados para el mundo actual, con sus modernidades alternativas e interactivas, deberían posibilitar la confrontación entre la genealogía y la historia, dejando el campo abierto a las interpretaciones del modo en que las trayectorias históricas locales confluyen en complicadas estructuras transnacionales. Por supuesto, este diálogo entre historias y genealogías también tiene su propia historia, aun si para esta última todavía no poseemos una narrativa maestra que la abarque. Para aquellos de nosotros interesados en avanzar hacia una narrativa maestra de esta clase, cualquiera sea su forma, los nuevos paisajes étnicos globales deberán ser los bloques elementales cruciales. Michel-Rolph Trouillot (1991) sugiere que el rol histórico de la antropología consistió en ocupar *la posición del salvaje* en un diálogo interno de Occidente acerca de la utopía. Una antropología regenerada debe reconocer que el genio se escapó de la lámpara, que eso ya no es más posible y es irreversible, y que, en definitiva, las especulaciones en torno a la utopía hoy son prerrogativa de todos. La antropología puede, a no dudarlo, aportar su tradicional dedicación al estudio de otras vidas y de las experiencias vividas al campo más amplio del estudio transdisciplinario de los procesos culturales globales. Pero para poder dar este paso, la antropología primero tiene que destrabarse y hacer frente al desafío que le presenta tal contribución al campo de los estudios culturales *sin* contar con el beneficio de lo que hasta ahora siempre fue su punto de apoyo y palanca principal –la observación del salvaje–.

4. Consumo, duración e historia

EL TEMA DEL CONSUMO siempre aparece equipado con una ilusión óptica. Esta ilusión, abrigada sobre todo por la teoría económica neoclásica del último siglo, es que el consumo es el final del camino en la búsqueda de bienes y servicios, el destino último de su vida social, la conclusión de una suerte de ciclo material. Mi principal preocupación, en este capítulo, es mostrar que esta manera de ver el consumo es, efectivamente, una ilusión y que para desembarazarnos de ella necesitamos volver a ubicar el consumo en el tiempo –tiempo concebido de múltiples maneras– como historia, periodicidad y proceso. Esta nueva manera de enfocar el problema conlleva una serie de sugerencias metodológicas, así como también una propuesta preliminar acerca del modo de conceptualizar lo que hay de verdaderamente nuevo en el consumismo luego del advenimiento de los medios de comunicación electrónicos.

Repetición y regulación

Al igual que el acto de respirar, el consumo es un hábito que, por lo general, pasa inadvertido y que se vuelve evidente sólo cuando, en determinados contextos, se nos presenta como un acto de ostentación. Pero es sólo en estos actos de ostentación que solemos tomar conciencia del consumo, y ésta es la primera de las trampas metodológicas que tenemos que evitar; una trampa que también es pertinente al abordaje de muchos otros temas. Esto es, necesitamos resistirnos a la tentación de construir una teoría general del consumo en torno a lo que Neil McKendrick y sus colegas llamaron el *efecto Veblen* (Veblen, 1912; McKendrick, Brewer y Plumb, 1982), es decir, la tendencia a organizar las pautas de movilidad social sobre la base de imitar a las clases sociales superiores. El hecho de que el consumo puede ser, algunas veces, conspicuo e imitativo, no debería tentarnos a pensar que siempre es así, por lo pronto porque también existen muchas formas de abstinencia que pueden ser igual de conspicuas y socialmente consecuentes (Appadurai, 1986).

En tanto característica general de la economía cultural, el consumo debe, necesariamente, derivar en un modo de repetición, de habituación, y, de hecho, así ocurre. En este sentido, la observación de Fredric Jameson (1990), que se apoya sobre planteos anteriores de Jean Baudrillard, Sigmund Freud, Sören Kierkegaard y otros autores, de que la repetición es lo que caracteriza la cultura de la mercancía en el capitalismo de consumo puede ser ubicada en el campo mayor de una antropología de la relación entre el consumo y la repetición. Aun en el caso de los contextos más dedicados siempre a seguir las últimas modas, como argumentaré en la siguiente sección de este capítulo, el consumo siempre tiende a la habituación por la vía de la repetición. La principal razón de que esto ocurra de esta manera es que el consumo, en todos los contextos sociales, se centra en lo que

Marcel Mauss denomina *las técnicas del cuerpo* (Mauss, 1973), y el cuerpo reclama disciplinas de repetición o, por lo menos, disciplinas periódicas. Esto no es así porque el cuerpo sea en todas partes el mismo hecho biológico y demande, por lo tanto, las mismas disciplinas. Al contrario, puesto que el cuerpo es uno de los ámbitos íntimos en el que se llevan a cabo las prácticas de reproducción, también es un sitio ideal para la inscripción de las disciplinas sociales, disciplinas que pueden variar enormemente de un lugar a otro. Jugando con una de las raíces etimológicas de la palabra "consumo", vale la pena señalar que comer –a diferencia de, por ejemplo, tatuarse el cuerpo– pide una cierta habituación, incluso en el más socialmente elevado de los ambientes, donde la comida se encuentra dominada por ideas de belleza corporal o de comportamiento apropiado, en lugar de ideas de ingerir energías o ingerir lo suficiente para poder seguir viviendo (Bourdieu, 1984).

Pero, incluso en aquellos lugares donde las prácticas consumistas hedonistas y antinómicas están profundamente arraigadas, persiste la tendencia, al menos para aquellas prácticas de consumo que más tienen que ver con el cuerpo, a adquirir uniformidad por la vía de la habituación. Tal es el caso, por ejemplo, de la comida, la vestimenta o el peinado. Quiero aquí llamar la atención sobre la fuerza de la habituación en la medida en que, con demasiada frecuencia, se la suele perder de vista en favor de las fuerzas de la imitación o la oposición. Estas últimas a veces también pueden ser muy importantes, pero aun estas otras fuerzas se encuentran siempre con la inercia social de las técnicas del cuerpo. Por eso es que hasta a los monjes, los vegetarianos, los que siguen las últimas modas y giros de la gastronomía o los anticonsumistas de todo tipo les resulta extremadamente difícil e insostenible mantener un régimen de consumo anárquico. Las técnicas del cuerpo, por más peculiares, innovativas y antisociales que sean, necesitan volverse disciplinas sociales (Asad, 1983), partes de un *habitus*, exentas de artificios y coerciones externas, para poder expresarse y desarrollarse en forma plena. Partiendo de la base de que el núcleo de las prácticas de consumo es el cuerpo, el tipo de habituación que requiere que las disciplinas corporales puedan efectivamente arraigar y consolidarse supone pautas de consumo que siempre tenderán a la repetición, al menos en ciertos aspectos. Ésta es la paradoja intrínseca del hedonismo, especialmente del componente anárquico del hedonismo: hasta el propio consumo hedonista requiere sus disciplinas corporales, y tales disciplinas, por su propia naturaleza, alientan la repetición y desalientan la invención y la creatividad (Campbell, 1987). Hasta la barba más descuidada necesita ser mantenida.

Naturalmente, no todo consumo necesita ser repetitivo o habitual, pero cualquier sistema de consumo que trate de liberarse de los hábitos es forzado a girar en torno a una estética de lo efímero, como sugiero en el curso de este capítulo. Esto daría cuenta de algunas de las características más importantes de la relación entre el consumo, la moda y el placer discutida en la conclusión del libro. Todas las prácticas de consumo que pretendan perdurar deben pagar algún tributo a la inercia del cuerpo, aun si tal inercia afecta áreas muy diferentes y está anclada en ideologías dramáticamente diferentes a lo largo del tiempo y el espacio. Sobre esta base de inercia se puede construir una gran variedad de periodicidades distintas y ritmos temporales, incluidas las impulsadas por el tipo de consumo conspicuo del que hablaba Thorstein Veblen.

En cualquier conjunto de prácticas de consumo reguladas socialmente, aquellas que se centran en el cuerpo y, sobre todo, en torno a la alimentación del cuerpo son las que tienen

la función de estructurar los ritmos temporales, de establecer la medida temporal mínima (por analogía con la actividad musical) sobre la cual se van a armar y organizar patrones de conducta mucho más complejos y caóticos. Siguiendo un paso más con la analogía musical, los pequeños hábitos de consumo, típicamente los hábitos alimenticios diarios, suelen jugar el papel de la percusión en la organización de patrones de consumo a mayor escala, que pueden estar conformados por órdenes de repetición e improvisación mucho más complejos. La moraleja metodológica que se desprende de todo esto es la siguiente: cuando parece que reina la imitación, probablemente detrás esté escondida la repetición.

La lógica interna de la repetición es un recurso a partir del cual todas las sociedades, lo mismo que sus clases dirigentes, construyen grandes regímenes de periodicidad, típicamente en torno a las estaciones y las temporadas. Nuestra experiencia del frenesí de las compras de Navidad en Estados Unidos es un buen ejemplo de este tipo de régimen al que me refiero. En muchas sociedades, los ritos de pasaje importantes conllevan indicadores de consumo que suelen converger en patrones de hacer regalos obligatorios o casi obligatorios, establecidos entre categorías previamente designadas de personas vinculadas socialmente, usualmente parientes. Esto no implica, sin embargo, un acoplamiento mecánico de lo planteado por Arnold van Gennep en torno a los ritos de pasaje y por Marcel Mauss acerca de las técnicas del cuerpo (Van Gennep, 1965; Mauss, 1976). De hecho, las estacionalidades temporales que organizan el consumo son bastante más complicadas y bastante menos mecánicas de lo que aparecen a primera vista.

Los actos de consumo que rodean ritos de pasaje de rutina suelen ser mucho menos mecánicamente prescriptivos de lo que a veces parecen. Pierre Bourdieu (1977) mostró esto muy bien en su discusión a propósito de los regalos que se intercambian entre afines en las alianzas matrimoniales de los kabyles de Argelia. Lo que Bourdieu fue capaz de identificar y mostrar, como una instancia de lo que él llama las *improvisaciones reguladas* del *habitus*, es que lo que parece ser un conjunto fijo de prescripciones que gobiernan las transacciones de regalos entre afines es en realidad gobernado por un conjunto extremadamente complejo de interacciones estratégicas cuya secuencia, en tanto improvisada, es impredecible, aun si su morfología social general es conocida por todos los actores desde el principio. Una fuente crucial de incertidumbre, que puede ser utilizada por los actores clave como un recurso estratégico, es *el lapso* entre los diversos actos de regalar. Bronislaw Malinowski (1922) ya hace mucho que había notado el papel fundamental que juega el tiempo –la sincronización, el sentido de la secuencia y de la oportunidad– en la práctica de regalar, lo mismo que Mauss (1976), aun cuando fue Marshall Sahlins (1972) quien, unos años antes, le diera a este asunto una mayor fuerza tipológica. Para nuestros propósitos, lo anterior sugiere que los ritmos de acumulación y desprendimiento que generan estados particulares de riqueza material, en muchas sociedades, son producto no de la distribución mecánica de bienes ni de patrones de regalo predecibles sino de complejísimas secuencias calculadas y que, si bien, al igual que otras formas agónicas, muestran un sentido compartido del estilo, también ponen de manifiesto una considerable laxitud en materia de estrategia.

Esta dimensión calculadora de la práctica de regalar nos ofrece una perspectiva bastante más compleja de la relación entre el consumo y los ritos de pasaje. Los actos de intercambio de regalos, con todas sus implicaciones para el consumo y la producción, son vistos por lo general, en el contexto de ritos de pasaje, como indicadores (o íconos, en términos de Charles

Pierce) altamente convencionalizados de tales ritos. Pero puede resultar de mayor utilidad considerar estas estrategias de consumo relacionadas con los ritos de pasaje a la manera de señalizaciones o índices, es decir, como productoras del significado de estos ritos en función del modo particular con que indican o apuntan a sus significados. Permítanme explicarme. El paquete básico de los ritos descriptos por Van Gennep (1965), que son aquellos relacionados con el nacimiento, la iniciación, el matrimonio y la muerte, suele ser considerado como regularidades culturales con un sorprendente grado de universalidad que se debería, según el argumento de Van Gennep, a las uniformidades fisiológicas y cosmológicas sobre las que se apoyan. Utilizando las ideas de Mauss (1973) acerca de las técnicas del cuerpo a fin de invertir por completo el argumento de Van Gennep, querría sugerir que las periodicidades de consumo, mediadas por estrategias de acumulación y desprendimiento, a menudo constituyen la significación principal de estos eventos *naturales*, en vez de, simplemente, marcarlos de una manera vaga o *simbólica*. Esto se ve muy claramente en la iniciación y el matrimonio, ambas instancias en las que tanto la cuestión del tiempo como el sentido de la oportunidad y la sincronización son aspectos obviamente salientes, dadas las posibilidades y márgenes disponibles a los actores involucrados, y con los que van a jugar a la hora de determinar cuándo o a quién van a afectar estos eventos. Con el nacimiento y la muerte es distinto porque el reloj biológico parece primario; sin embargo, incluso en tales instancias, bien sabemos que la forma de marcar estos sucesos por medio de rituales, que pueden ser largos, debatidos y altamente idiosincráticos, es lo que realmente define su prominencia social (Geertz, 1973). Lo que afecta su prominencia social es la naturaleza, el sentido del tiempo, la escala y la visibilidad social de las transacciones materiales que conforman el proceso ritual de estos ritos. El argumento sería todavía más simple para el caso de los otros ritos de pasaje discutidos por Van Gennep, que tienen que ver con transiciones en el espacio, el territorio, la membresía de grupo, la agricultura y otros por el estilo. En una palabra, tanto las periodicidades de consumo organizadas socialmente como las estrategias de cálculo que les dan agencia y amplitud son constitutivas de los propios significados sociales de los ritos de pasaje, es decir, no son simplemente indicadores simbólicos de tales significados. De ahí que en la gran escala *estacional* de las estaciones, las biografías y las historias de grupo discutidas por Van Gennep y otros autores, el consumo es lo que regula las periodicidades más estrechas propias de los ritos de pasaje temporales. En tal sentido, podemos decir que el consumo produce el tiempo y no es, simplemente, una respuesta a él.

Para que esta máxima resulte más clara voy a poner nuevamente el ejemplo de las compras navideñas. En los Estados Unidos, en la medida en que crece el espectro de mercancías y las familias se encuentran con listas cada vez más largas de bienes y servicios que podrían satisfacer los deseos de sus miembros y que las modas, sobre todo las de los jóvenes, cambian de modo mercurial, los que hacen el papel de Papá Noel se ven en la situación de tener que empezar a comprar cada vez con mayor anterioridad. En este sentido, el tema del tiempo pasa a convertirse en un asunto delicado, puesto que todos desean haber terminado sus compras antes de que comiencen las típicas avalanchas y aglomeraciones navideñas. De hecho, lo ideal sería que uno pudiera hacer las compras de Navidad más o menos por junio o julio, es decir, cuando nadie está pensando en las fiestas. Si esto ya de por sí suena absurdo, en todo caso resulta doblemente difícil debido a que el ciclo de las modas y las ondas, sobre todo en lo que refiere a los juguetes para niños, recién comien-

zan en septiembre u octubre, que es cuando aparecen las primeras señales de lo que estará en onda y de moda para las fiestas. O sea, uno tiene que saber cuánto esperar antes de decidir qué es lo que va a estar de moda, pero tampoco debe tardar demasiado, porque esas mercancías se agotan enseguida. En el otro extremo de este proceso, todos los grandes comercios realizan liquidaciones de saldos a pocos días de terminadas las fiestas pero, debido a que en algunas partes del país las ventas no se dan en la cantidad y ritmo que se esperaba, también se realizan rebajas de precios antes de Navidad, distorsionando aun más la periodicidad de los precios y de los sentimientos que llevan a las familias norteamericanas a tener que hacer toda clase de malabarismos, tanto con su dinero como con sus sentimientos. El comprador astuto siempre supo que la mejor época para comprar regalos de Navidad (especialmente si uno no está preocupado por comprar artículos sujetos a los efímeros ciclos de la moda) es en las grandes liquidaciones de saldos que se hacen después de las fiestas. O sea que, en definitiva, la Navidad no es, obviamente, un hecho estacional simple. Desde un punto de vista puede verse como una celebración que dura todo el año, con períodos de actividad consciente más y menos frenéticos. En este sentido, se parece mucho más al arte Torbriand de cultivar los boniatos que a un nacimiento por cesárea. La diferencia radica en la lógica social general que regula las adquisiciones y los desprendimientos, los que son coordinados para que cada rito de pasaje particular transcurra con éxito. La moraleja metodológica que se desprende de esto complica en algo la que habíamos dicho previamente y es la siguiente: cuando la repetición en el consumo parece que fuera determinada por estacionalidades de pasaje naturales o universales, consideremos siempre una cadena causal inversa en la que las estacionalidades del consumo podrían ser, en definitiva, las que determinan el estilo y la significación de los pasajes *naturales*.

Periodicidades e historias

Ahora bien, las estacionalidades del consumo son, ellas mismas, producto de procesos temporales más abiertos, circunstanciales y contingentes que, generalmente, resolvimos llamar *históricos*. La historia, en todas las sociedades, independientemente de si hace calor o frío, o de si hay o no analfabetismo, es por definición la historia de la *longue durée*, sepamos o no lo suficiente acerca de las historias con las que nos encontramos. En cuanto al tema del consumo, las estructuras de larga duración no fueron estudiadas de manera tan elaborada en relación con el mundo no occidental como lo fueron en relación con Europa o con el mundo con el que Europa se encontró hacia 1500. Con todo, sabemos bastante acerca de, al menos, algunas de las historias del resto del mundo a lo largo de grandes períodos de tiempo (Schafer, 1963; Hodgson, 1974; Wolf, 1982; Perlin, 1983; Curtin, 1984) como para saber que, en vez de estar conformado por unidades claras y bien diferenciadas de procesos espacio temporales, el mundo siempre estuvo, por muchísimo tiempo, constituido por un montón de conglomerados culturales yuxtapuestos. En la economía cultural de las distancias, los mercaderes, el comercio y las mercancías, sobre todo los artículos de lujo, fueron una fuerza motora central (Schafer, 1963; Curtin, 1984; Mintz, 1985; Helms, 1988). No obstante, no todas las estructuras de larga duración están caracterizadas por los mismos giros y cambios de rumbo, ni por las mismas contingencias que, vistas

retrospectivamente, adoptan apariencia de necesidad. La lectura y la escritura no apareció en todos lados, ni tampoco la peste bubónica ni la idea de los derechos democráticos. O sea, en la larga duración, las pautas deben ser consideradas, primeramente, en forma local, esto es, sobre la base de esferas de interacción relativamente bien observadas y documentadas. Respecto al consumo, los cambios de largo plazo no ocurren en todas partes con la misma velocidad, aunque parece cada vez más inconducente contrastar sociedades estáticas con sociedades en transformación. La cuestión, entonces, es el ritmo y la intensidad de los cambios, así como la prontitud con que se los desea y se los acoge.

Lo que conocemos de Europa nos permite ver cómo una sociedad gobernada por la suntuosidad va transformándose poco a poco en una sociedad gobernada por la moda. En general, todas las formas socialmente organizadas de consumo parecen girar alrededor de algún tipo de combinación de tres tipos de modelos: la interdicción, la ley suntuaria y la moda. El primer modelo, típico de las sociedades de pequeña escala, baja tecnología y orientadas al ritual, organiza la producción a partir de una larga lista de lo que se puede y no se puede adquirir y poseer, y donde se combinan, de una manera muy peculiar, argumentos cosmológicos y cuestiones de etiqueta social. En tales sociedades, lo que en la jerga de la antropología clásica solía denominarse como tabúes es lo que, con frecuencia, regula el consumo de ciertos bienes, para ciertas categorías sociales, en ciertos contextos temporales (Douglas e Isherwood, 1981). En estas sociedades de pequeña escala, la vida social de las cosas parece haber sido impulsada, en gran medida, por la fuerza de la interdicción. Sin embargo, cuanto más aprendemos acerca de los registros arqueológicos, las sociedades pequeñas en lugares como Melanesia parecen haberse caracterizado por la presencia de flujos de larga distancia marítimos y terrestres de, al menos, ciertas clases de bienes. En tales sociedades, parece que estructuras de interdicción de diverso tipo resolvieron de manera satisfactoria la adaptación de mercancías nuevas en el seno de las estructuras de intercambio y de poder preexistentes, en gran parte debido a que la explosión cuantitativa asociada al mundo de la mercancía todavía no había sucedido. Incluso en estas sociedades de baja tecnología, las coyunturas específicas de comercio y flujo de mercancías pueden dar lugar a cambios impredecibles en las estructuras de valor (Sahlins, 1981).

Llegado a este punto, resulta tentador en extremo replantear la versión de Colin Campbell a propósito de la cuestión weberiana relativa a las condiciones históricas necesarias para el surgimiento del capitalismo y, en tal sentido, formularnos esa pregunta poniendo el énfasis en el tema del consumo. Parecería haber un consenso bastante extendido entre los historiadores y los sociólogos que trabajan en Europa y en los Estados Unidos en el sentido de que una gran transformación por el lado de la demanda habría tenido lugar en Europa un poco después del siglo XV (McKendrick *et al.*, 1982; Williams, 1982; Mukerji, 1983; Campbell, 1987; McCracken, 1988). No existe unanimidad, sin embargo, respecto a la naturaleza de las condiciones que hicieron posible esta revolución en el consumo, excepto que, en términos muy generales, estuvo asociada a las relaciones establecidas entre las aristocracias tradicionales y las burguesías ascendentes a comienzos del período moderno. Pero existe una forma, articulada con mayor precisión, de preguntarnos cuándo y bajo qué clase de condiciones ocurren las revoluciones en el consumo.

Más adelante propongo que la idea de *la revolución en el consumo* es, en sí misma, inadecuada en el contexto de nuestro presente electrónico. De todos modos, todavía puede

tener algún valor preliminar tratar de definir la revolución en el consumo de una manera lo suficientemente estrecha como para que resulte atractivo hacer algunas comparaciones, a la vez que lo suficientemente amplia como para evitar caer en la pregunta tautológica de por qué la historia de Europa (o de Inglaterra) ocurrió sólo en Europa (o Inglaterra). Por lo pronto, sugiero que se defina *la revolución en el consumo* como un conjunto de acontecimientos cuya característica principal radica en el paso *generalizado* del reinado de la ley suntuaria al reino de la moda. Esta operación desconecta todas las revoluciones en el consumo de cualquier secuencia temporal particular que suponga movilidad social, las sofisticadas técnicas de mercadeo del modelo de Josiah Wedgwood, salarios en alza, ventas masivas y conflicto de clases. También desvincula a las revoluciones en el consumo de coyunturas y secuencias históricas específicas que supongan la lectura y la escritura, el manejo de los números, el conocimiento experto, el comercio de libros y otros tipos de información en forma de mercancía del modo que fue tan relevante en Inglaterra, Francia y Estados Unidos en los últimos tres siglos. Por el contrario, tal definición se abre a la posibilidad de que las transformaciones de gran escala en el consumo puedan asociarse a varias secuencias y coyunturas de esos factores. De esta manera, en India, las grandes tiendas son un fenómeno bastante tardío surgido luego de que la publicidad comercial fuera, por más de cuarenta años, una práctica bien arraigada, en contraste con Francia, por ejemplo, donde las grandes tiendas habrían precedido largamente a la forma moderna de la industria de la publicidad comercial, de la mano de las grandes exposiciones nacionales y de otros fenómenos relacionados con la industria del tiempo libre, del entretenimiento y del espectáculo (Miller, 1981; Williams, 1982). Hasta la propia relación de coyuntura y secuencia entre las revoluciones en el consumo de Inglaterra y de Francia parece ser bastante compleja y discutible. Existe amplia evidencia de que en Japón, al término de la Segunda Guerra Mundial, el consumo masivo fue, sustancialmente, resultado de mirar la televisión (comedias y seriales procedentes principalmente de los Estados Unidos), ya que la publicidad vino más tarde, a modo de comentario posmoderno a propósito del consumo, en vez de haber sido un factor causal primario (Ivy, 1989). Por supuesto, tales diferencias se deben, en parte, a las complejidades del flujo cultural después de 1800, razón por la que muchos países desarrollaron sofisticadas tecnologías de mercadeo antes de convertirse masivamente en economías industriales. De aquí que si uno compara a la Inglaterra isabelina con India, en realidad, la comparación correcta tendría que ser con la India de fines del siglo XVIII, cuando el alcance suntuario del soberano Mughal fue simultáneamente imitado y cuestionado por todo tipo de grupos comerciales y políticos del norte de India (Bayly, 1986). Del mismo modo, los conflictos de clase y las batallas suntuarias entre la vieja y la nueva aristocracia van a tener un peso desigual si uno compara Japón con India, donde la disolución de las ideas monárquicas y el surgimiento del capitalismo industrial tienen causas internas y relaciones temporales muy diferentes. Ejemplos de este tipo sobran.

El punto metodológico general resulta claro: así como aprendimos, en relación con el debate en torno a la protoindustrialización, a no prejuzgar los vínculos entre las formas comerciales europeas y el surgimiento del modo capitalista de producción e intercambio, de la misma manera, lo que debemos evitar es la búsqueda de secuencias preestablecidas de cambio institucional definidas axiomáticamente como constitutivas de *la* revolución en el consumo. Esto podría alentar la multiplicación de escenarios que conciernen a la aparición de la

sociedad de consumo, de tal manera que el resto del mundo no siga siendo visto, simplemente, como repitiendo o imitando los precedentes coyunturales de Inglaterra o Francia. Al explorar diferentes variaciones coyunturales de las conexiones entre las clases sociales, la producción, el mercadeo y la política a través de largos períodos de cualquier historia particular, estaremos en una mejor posición para construir modelos de interacción global en el ámbito del consumo, tanto antes como después de la gran expansión marítima europea del siglo XVI.

Si comparamos de esta manera las revoluciones en el consumo, podremos mantener la tensión entre la *longue durée* de las localidades y la duración variable de los diversos procesos mundiales, haciendo una distinción fundamental que probó ser de gran utilidad en otro contexto (véase el capítulo 3), es decir, la distinción entre historia y genealogía. Mientras que cada uno de estos términos tiene un cúmulo de significados (en relación con la jerga que uno utilice), en mi caso los entiendo de la siguiente manera: la historia nos lleva hacia afuera, de modo de conectar los patrones de cambio a universos de interacción cada vez más grandes; la genealogía nos conduce hacia adentro, es decir, hacia las disposiciones culturales y estilos que pueden estar fuertemente asentados y arraigados en las instituciones y en la historia de los *habitus* locales. Así, la historia de la relación ascética de Mahatma Gandhi con el mundo de los bienes puede conducirnos hacia afuera: hacia John Ruskin, Henry David Thoreau y muchos otros en Occidente que articularon una visión pastoril, antiindustrial. Por el contrario, la genealogía de la hostilidad de Gandhi hacia los bienes y el individualismo posesivo probablemente nos conduzca hacia adentro: hacia un desagrado indio, muy profundo y de muy larga data, por apegarse a las experiencias sensoriales en general. Por lo demás, la historia y la genealogía pueden, en lo relativo a algunas prácticas e instituciones particulares, llegar a reforzarse una a otra, al punto en que una pueda hacerse pasar por la otra, o contradecirse mutuamente, como ilustra el siguiente ejemplo, también de la India. Cuando en el siglo XIX los indios comenzaron a entrar en el mundo de la vestimenta británica, algunas prendas muy deseadas adquirieron una historia que las elites locales encontraron sumamente atractiva, pero cuya genealogía era más que problemática. Para las elites brahmanes, por ejemplo, la historia del uso del sombrero los conectaba con un relato de su propio cosmopolitismo y pasado colonial, pero su genealogía, en cambio, les resultaba bastante menos confortable, puesto que yuxtaponía ideas muy diferentes acerca del cabello y de los atuendos para la cabeza, tan cruciales para los *habitus* brahmanes. En general, en cualquier situación social o temporal dada, el estudio de la *longue durée* en lo relativo al consumo debería conllevar la exploración simultánea de las historias y las genealogías de las prácticas populares. Esta operación de doble historización probablemente revele múltiples flujos y procesos suscribiendo cualquier coyuntura dada y, simultáneamente, haga posibles las comparaciones sin necesidad de sacrificar los contrastes respecto al estudio de las revoluciones en el consumo.

Volviendo, entonces, a la relación entre los ciclos cortos anclados en las técnicas del cuerpo, que constituyen el núcleo de todas las prácticas de consumo sostenibles o perdurables, y las secuencias históricas algo más abiertas e indeterminadas sobre las que se asientan y enmarcan las primeras, es importante ver que el *tempo* de estas periodicidades de pequeña escala puede insertarlas en más de una *longue durée*, puesto que los procesos derivados de la historia y la genealogía, para cualquier práctica dada, dan lugar a múltiples temporalidades (Halbwachs, 1980). De lo anterior también se desprende que, al estudiar las prácticas de

consumo en distintas sociedades, debemos estar siempre preparados a encontrarnos con un cúmulo de historias y genealogías diferentes, coexistiendo en un mismo momento. De aquí que, por ejemplo, el consumo de perfume en Francia alrededor de 1880 (Corbin, 1986) quizás se apoye en un tipo de historia de la disciplina y la estética corporal, mientras que el consumo de carne quizás responda a todo otro conjunto de historias y genealogías. Cuanto más diversidad haya en una sociedad y más compleja sea la historia de sus interacciones con otras sociedades, más fragmentaria será la historia de sus prácticas de consumo, aun cuando todavía se puedan discernir estilos, modas y pautas culturales en un sentido amplio. El paso de los pequeños ritmos temporales de consumo a ritmos cada vez más grandes implica moverse de periodicidades más regulares a menos regulares. Escribir la historia de *la distinción* en el sentido de Bourdieu (1984) conllevará una apertura hacia tal multiplicidad. En los apartados siguientes voy a confinarme a hablar de aquellas sociedades en las que la moda, al menos para algunas clases sociales, pasó a ser el mecanismo dominante que mueve el consumo y en las que la mercantilización es un aspecto fundamental de la vida social.

La moda y la nostalgia

Mientras que se habló mucho acerca de la moda (Simmel, 1957; Miller, 1987; McCracken, 1988), todavía no se la comprende por completo en tanto aspecto de los ritmos temporales de las sociedades industriales y postindustriales. Aunque, como se señaló en muchas oportunidades, en las sociedades capitalistas la moda es el nexo fundamental entre la producción, el mercadeo y el consumo, prácticamente no fue explorada la relación de la moda con lo que Grant McCracken llama la *pátina*. El problema de la pátina, que McCracken propone como un concepto general para referirse a aquella propiedad de los bienes por la cual su antigüedad se convierte en un índice clave de su estatus elevado, esconde un dilema más profundo que consiste en distinguir entre el desgaste y el deterioro. Es decir, mientras que en muchos casos el uso es una señal de la duración natural de la vida social de las cosas, el puro deterioro y decrepitud no lo son. El desgaste, en tanto propiedad de los objetos materiales, es por consiguiente, en sí mismo, una propiedad extremadamente complicada que requiere de considerable cuidado y mantenimiento. Lustrar los objetos de plata, sacudir los muebles antiguos, remendar las prendas de vestir finas, barnizar las superficies avejentadas, todas son actividades que forman parte de las prácticas incorporadas a la vida de las clases altas de muchas sociedades o, para ser más exactos, de sus empleados domésticos. Podríamos decir, parafraseando un conocido aforismo, "en lo que respecta a la pátina, nuestros sirvientes nos la proveerán". Pero una pátina pobremente cuidada, o mal concebida, puede también, rápidamente, volverse ella misma un signo de que se proviene de las clases inferiores o, directamente, de falsificación y fingimiento de clase social (Goffman, 1951); lo que es todavía peor, signo de la más completa penuria. En este sentido, la pátina es una resbaladiza propiedad de la vida material siempre abierta a la falsificación y a la posibilidad de un manejo torpe.

La pátina de los objetos adquiere su pleno significado solamente en el contexto apropiado, tanto de otros objetos y espacios en que se encuentra tal ensamble como de personas que sepan cómo indicar su relación con tales espacios y objetos por la vía de sus prácticas

corporales. Posiblemente, la casa de campo inglesa sea el mejor ejemplo de este complicado conjunto de relaciones. Cuando todas estas condiciones son las que deben ser y no otras, entonces ocurre la transposición de la temporalidad, es decir, el desplazamiento sutil de la pátina del objeto hacia su poseedor o hacia alguien que resida a su alrededor, y la persona misma (su familia o el grupo social al que pertenece) adquiere esa pátina invisible de la reproducción bien llevada a cabo y del paso de la temporalidad sin perturbaciones. Pero la pátina, ese lustre de la edad, no puede, por sí misma, producir las asociaciones temporales correctas para las personas. Aquí también, al igual que en tantas otras instancias que involucran la vida material, el contexto lo es todo. La distinción entre una antigua reliquia familiar y un trasto viejo no es la pátina como tal, sino el manejo semiótico apropiado y efectivo del contexto social. Existe un delicado ritmo temporal que debe manejarse, especialmente en aquellos casos donde la pertenencia a las elites se construye, en parte, mediante el recurso de la transferencia de la pátina. Puesto que todas las cosas tienen una *biografía cultural* (Kopytoff, 1986), hasta aquellos objetos cuya pátina permaneció inmodificada tienen diversas historias posibles, incluyendo el robo, las liquidaciones y otros medios de adquisición impropios e indecorosos. Como bien lo saben los nuevos ricos, lo importante es regular el ritmo con el cual uno se va armando una colección de objetos con pátina. Si uno es demasiado lento, recién los descendientes conocerán los placeres que conlleva poseer el tipo correcto de lustre; pero si uno va muy rápido, le puede pasar lo que a George Babitt, aun si uno pudiera llegar a rodearse rápidamente de la clase correcta de cosas. En definitiva, el manejo de los ritmos temporales es crucial en relación con la explotación de la pátina.

En tanto clave de la vida material de las aristocracias (y de los pretendientes a aristócratas), la pátina alimenta una de las corrientes subterráneas de la vida social de las cosas: la capacidad que poseen ciertos objetos para evocar nostalgia, ese síndrome inmortalizado por Marcel Proust. Los objetos con pátina nos recuerdan perpetuamente el pasaje del tiempo, pero son una espada de doble filo: por un lado son las credenciales de presentación de *las personas bien*; por otro lado, amenazan su forma de vida. En aquellos casos en que los estilos de vida artistocráticos son amenazados, la pátina se carga de un doble sentido, indicando el estatus especial de su poseedor, así como la relación especial del poseedor con un modo de vida que ya no existe o que está en vías de extinción. Esto es lo que, precisamente, hace que la pátina sea un recurso verdaderamente escaso, porque siempre nos recuerda el hecho de que una forma de vivir determinada se extinguió para siempre. Por otra parte, esto mismo es una garantía contra los recién llegados ya que, si bien pueden adquirir objetos con pátina, nunca podrán comprar esa angustia sutilmente encarnada en quienes pueden legítimamente lamentar la pérdida de un estilo de vivir. Naturalmente, los buenos impostores también intentarán hacer la mímica de esta *postura nostálgica* (por la supuesta pérdida de algo que nunca tuvieron), pero llegado a este extremo, tanto las actuaciones como sus revisiones son cuestiones bastante más rigurosamente controladas. Es mucho más difícil simular que se perdió algo que haberlo perdido realmente o simular que se lo encontró. En este punto, el desgaste material no puede esconder la ruptura social.

El esfuerzo por inculcar nostalgia es un rasgo central del comercio moderno. Donde mejor se lo puede apreciar es en los textos y en el diseño gráfico de los catálogos de regalos que se distribuyen en los Estados Unidos. Estos catálogos utilizan una variedad de recursos retóricos pero, sobre todo cuando se trata de vestimenta, amoblamiento y diseño, juegan

con toda clase de nostalgias: la nostalgia por estilos de vida del pasado, lo mismo que por determinadas colecciones materiales, escenarios de vida (como la niñez), paisajes (del tipo Currier & Ives), escenas (al estilo de los pueblos chicos de Norman Rockwell), y así sucesivamente. Se escribió mucho sobre estos temas y existen algunos estudios excelentes acerca de la relación entre la nostalgia y la autenticidad de las colecciones, los juguetes y los espectáculos (Stewart, 1984; Breckenridge, 1989). Pero lo que no se exploró a fondo es el hecho de que esta nostalgia, al menos en lo que concierne al consumo de masas, no supone principalmente la evocación de un sentimiento con el que puedan identificarse y al que puedan responder los consumidores que realmente perdieron algo. Por el contrario, lo que hacen estas formas de publicidad masiva es enseñar a los consumidores a extrañar cosas que nunca perdieron (Halbwachs, 1980). En otras palabras, las agencias publicitarias inventan experiencias de duración, pasaje, pérdida que reescriben las historias vividas por los individuos, las familias, los grupos étnicos y las clases sociales. Al inventar experiencias de pérdida que nunca tuvieron lugar, la publicidad comercial genera lo que podríamos llamar una *nostalgia imaginada*: la nostalgia por cosas que nunca fueron. Esta nostalgia imaginada invierte, así, la lógica temporal de la fantasía (que conduciría al sujeto a imaginar aquello que podría ocurrir) creando una necesidad mucho más fuerte y profunda que la que podrían llegar a provocar la simple envidia, la imitación o la avaricia.

La vuelta de tuerca final de esta peculiar lógica de la nostalgia en la política del consumo de masas tiene que ver con lo que Fredric Jameson denominó *la nostalgia por el presente*, un concepto que él utiliza para discutir algunas películas recientes, en las que se proyecta un futuro desde cuya perspectiva no sólo se pretende historizar el presente sino que, además, se lo trata como algo que el espectador ya perdió. Esta idea de Jameson, que resulta tan iluminadora y productiva con respecto a ciertas tendencias en el cine de masas y en la literatura actual, puede extenderse y ampliarse para abarcar el mundo del consumo de masas. La nostalgia por el presente, una representación estilizada del presente como si ya se hubiera escurrido, caracteriza a un gran número de avisos publicitarios televisivos, sobre todo los que se dirigen al mercado juvenil. Apareció una nueva estética de video muy notoria en las recientes campañas publicitarias de Pepsi, Levi's y Ralph Lauren, en las que las escenas contemporáneas son iluminadas, coreografiadas y filmadas de modo tal que producen un *ethos* tipo *regreso-al-futuro*: en parte parco, en parte surreal, en cierta medida como de ciencia ficción, en otros casos, evocativo de los años sesenta o cincuenta. Incluso podríamos decir que gran parte de esta estética estaría basada en una suerte de *histoire noire*, pariente cercana del *film noire*. Empaquetando el presente de modo tan peculiar y convirtiéndolo, de esta forma, ya en objeto de una sensibilidad histórica, tales imágenes ponen al consumidor en un presente ya periodizado y hacen de él una presa todavía más fácil para la velocidad de la moda. Compre ahora, no porque de lo contrario usted estará pasado de moda sino porque su época entera pronto estará pasada de moda.

De esta forma, la nostalgia y la moda, sin saberlo, se acercan sigilosamente una a la otra, no sólo porque la nostalgia sea un instrumento inteligente y eficaz disponible en la caja de herramientas del comerciante, sino porque el cambio continuo en los pequeños detalles (que constituyen el núcleo motor de la moda) adquirió en la actualidad, sobre todo en los Estados Unidos, una capacidad de reciclaje enorme. Hurgar y revolver en la historia no sólo pasó a ser una técnica estándar de publicidad, especialmente en la propaganda visual y

electrónica, y un modo de aprovecharse de la nostalgia genuina que puedan llegar a sentir los distintos grupos etarios por pasados que, en realidad, ellos conocen a partir de otras experiencias, sino también una forma de subrayar la naturaleza inherentemente efímera del presente. Los catálogos de mercaderías que explotan la experiencia colonial con el propósito de vender son un excelente ejemplo de esta técnica (Smith, 1988). Este sentimiento inculcado y calculado para intensificar el *tempo* de las compras jugando con una versión mercantil del fin de la historia es, en verdad, la última vuelta de tuerca en este compacto que forman la nostalgia y la fantasía en las formas de mercadeo moderno. En vez de esperar a que los consumidores aporten sus memorias cuando el comerciante les acerca el lubricante para la nostalgia, el espectador sólo tiene que venir con la facultad de sentir nostalgia y echarla a andar en relación con una imagen producida por otros, que contendrá la memoria de una pérdida que él o ella nunca sufrieron. A esta relación, podríamos llamarla *nostalgia de escritorio*, en el sentido de que es una nostalgia sin una experiencia de vida real y sin una memoria histórica colectiva. Una observación metodológica de orden interpretativo: cuando consideramos aquellas imágenes a las que responden los consumidores modernos, necesitamos distinguir entre diferentes texturas de temporalidad. Debemos distinguir entre la fuerza de la nostalgia en su forma primaria y esta nostalgia de mentira que es, cada vez más, sobre la que se apoya el consumo de masas, así como prestar atención a la relación que se establece entre estas dos formas de nostalgias en las pautas de consumo de los diferentes grupos y clases sociales. Una segunda observación metodológica es, simplemente, prestar atención a la paradójica regularidad con que, en las sociedades de consumo masivo, la pátina y la moda se alimentan y refuerzan mutuamente. Las técnicas de mercadeo masivo no sólo construyen el tiempo, como ya explicamos más arriba, sino que en las sociedades contemporáneas también influyen sobre la periodización en tanto experiencia masiva.

Volvamos ahora brevemente a la cuestión de la repetición en relación con el consumo para ver cómo resulta afectada por la reciente discusión. ¿Cómo podríamos conectar el problema de la repetición con la cuestión de la fantasía, la nostalgia y el consumo en las sociedades de consumo contemporáneas? En la medida en que el consumo es cada vez más dinamizado sobre la base de revolver historias imaginadas, la repetición no se basa solamente en cómo funciona el simulacro *en* el tiempo sino además en la fuerza del simulacro *del* propio tiempo. Es decir, el consumo no sólo produce el tiempo mediante sus periodicidades; la puesta en funcionamiento de la nostalgia fabricada da lugar a un simulacro de los períodos que constituyen el flujo del tiempo, concebido como perdido, ausente o distante. De aquí que la habituación a una mirada prospectiva, hacia formas, estilos y géneros predecibles, que conduce hacia adelante el consumo de mercancías en tanto actividad multiplicativa y abierta, es energizada aún más por una construcción del tiempo implosiva y retrospectiva, en la que la propia repetición es en sí misma un artefacto producto de esta nostalgia de mentira y de momentos precursores imaginados.

La transformación del tiempo en mercancía

El consumo no sólo produce el tiempo, sino que las revoluciones en el consumo también son responsables, de muchas maneras, de la transformación del tiempo en mercancía. El

liderazgo en este terreno se lo debemos reconocer, por supuesto, a E. P. Thompson, quien, partiendo de Karl Marx, demostró cómo las disciplinas de los lugares de trabajo industrial crean necesidades para la regimentación del trabajo y de los trabajadores, para lo que se requiere de una reestructuración previa del propio tiempo. Al extender la transformación del trabajo hasta convertirlo en una mercancía, el tiempo de trabajo se vuelve una dimensión abstracta del tiempo vivido como fundamentalmente productivo e industrial. Thompson identificó la lógica que más tarde habría de conducir a las ideas tayloristas acerca del cuerpo, el movimiento del cuerpo y la productividad (Thompson, 1967). Todo el concepto moderno de producción se apoya sobre la idea del tiempo como entidad vendible, evocando de esta manera la homilía de Benjamin Franklin: "el tiempo es oro".

Sin embargo, hubo muchas menos investigaciones y contribuciones en torno a la transformación del tiempo en mercancía visto desde la perspectiva del consumo o del consumidor. En las sociedades industriales tempranas, en las que el tiempo industrial es el que marca el ritmo del ciclo de trabajo, el trabajo es definido por la producción, el consumo, mientras que el tiempo libre y la recreación ocupan un lugar residual y son apenas tenidos por recompensas a un tiempo de producción bien utilizado. El consumo evoluciona y pasa a ser el indicador fenomenológico del tiempo que sobra después del trabajo, es decir, es producido por el trabajo y justificado por el trabajo. Las actividades de tiempo libre se vuelven la definición misma del consumo discrecional (Rojek, 1987), y el consumo pasa a ser el proceso que crea las condiciones para la renovación del trabajo y de la energía empresarial necesaria para la producción. Así, el consumo pasa a ser pensado como el intervalo necesario entre dos períodos de producción.

Una vez que el tiempo fue convertido en mercancía, afecta al consumo de maneras nuevas. Primero, la cantidad de tiempo sobre el cual uno tiene un control discrecional pasa a ser un índice para determinar los rangos y distinguir entre diversos tipos de trabajo, ocupaciones y clases sociales. El tiempo *libre*, tanto para los trabajadores, los profesionales o los niños de escuela, es visto como la quintaesencia del tiempo de consumo y, puesto que el consumo discrecional necesita tiempo libre (es decir, tiempo liberado de constreñimientos mercantiles) y dinero libre, al menos hasta cierto punto, el consumo pasa a ser un indicador temporal del tiempo libre, es decir, del tiempo que uno pasa lejos del trabajo. Cuando el consumo pasa a convertirse en una forma contemporánea de ocupar el tiempo libre –es decir, una forma contemporánea de entretenimiento, de recreación–, donde tanto el espacio como el tiempo deben marcar la distancia respecto al trabajo, entonces entramos en el mundo de los cruceros de lujo y los paquetes de excursiones organizadas por las agencias de viaje, mercantilizadas en tanto *tiempo fuera del tiempo*. Pero cualquier persona que se haya ido de vacaciones dentro de las circunstancias altamente constreñidas de una sociedad industrial bien sabe que el reloj mercantilista del tiempo productivo nunca se detiene. Esto muchas veces lleva a una paradoja cada vez más común propia de la recreación industrial: las vacaciones apuradas, llenas de numerosas actividades, escenas y opciones, cuyo propósito es crear un hipertiempo de recreación de forma tal que las vacaciones se vuelven, en los hechos, otra forma de trabajo, de ocio frenético, que no es otra cosa que un tiempo libre demasiado consciente de la proximidad de su *rendez-vous* con el tiempo de trabajo.

En efecto, hay realmente pocas probabilidades de poder escapar a los ritmos de la producción industrial, dado que donde sea que el tiempo libre esté disponible de manera

confiable y socialmente aceptable, lo que se necesita no es solamente el tiempo libre sino también un ingreso desechable. Para consumir, ya sea como forma de entretenimiento o como una actividad de subsistencia, necesitamos aprender a contener el dinero, el más líquido y fluido de los valores. Como lo señaló Mary Douglas (1967), el dinero continuamente amenaza con escurrirse a través de las rajaduras de las estructuras y represas que construimos para contenerlo, encauzarlo y restringir sus flujos siempre erráticos. En aquellas sociedades industriales donde las deudas de los consumidores pasaron a ser monstruosamente grandes, las instituciones financieras explotaron la proclividad de los consumidores a gastar antes que a ahorrar, es decir, a gastar antes de haber ahorrado el dinero para gastar. Desde el punto de vista de los consumidores, sin embargo, ellos no se ven como víctimas tontas de un sistema de préstamos financieros de corte explotador. La economía de crédito es siempre un modo de aumentar el poder de compra en el marco de enormes diferencias salariales, del crecimiento explosivo de aquello que se puede comprar, de una gran intensificación en la velocidad con que se suceden las modas y cosas por el estilo. Las deudas son una forma de aumentar los salarios *por otras vías*. Por supuesto, algunas veces, pagar los enormes intereses en concepto de las deudas contraídas no es para nada saludable. Pero, ¿desde qué perspectiva y para quién es insalubre endeudarse? Los consumidores pueden sostener su nivel de compras, las instituciones financieras hacen el negocio del siglo y periódicamente se produce una sangría, ya sea en forma de grandes colapsos, como la reciente catástrofe del Fondo de Ahorro y Préstamo de Estados Unidos, o bien en forma de brutales aumentos en las tasas de interés que tienen por efecto asfixiar por un tiempo las compras y los gastos de los consumidores.

De hecho, como lo atestigua la inmensa popularidad, en los Estados Unidos, de las revistas como *Money*, el consumo en las sociedades industriales complejas pasó a ser una habilidad muy sofisticada que requiere del conocimiento de una gran variedad de misterios económicos y fiscales, que van desde los vaivenes y explosiones de la bolsa de valores y el *M-1*, hasta todo lo que es necesario saber para poder comprar y equipar la casa propia. En la década pasada, como nunca antes, más y más consumidores estadounidenses tuvieron que instruirse y volverse conocedores de los misterios de la macroeconomía, al menos en la medida en que se ven obligados a entrar en el laberíntico mundo de los créditos y préstamos al consumidor. Por supuesto, en la actualidad existe un grupo cada vez mayor de gente que no puede salir del fondo, sobre todo las personas sin casa, que, para usar la metáfora de la vida como un gran casino, ya gastaron todas sus fichas y quedaron condenados a mirar de afuera cómo les va a sus parientes, colegas y amigos en la ruleta del manejo de las deudas del consumidor. La relevancia de estos procesos para estos argumentos es que en una sociedad como los Estados Unidos va surgiendo una lucha ciclópea, aunque silenciosa, entre los consumidores y los grandes prestamistas, en la que están en juego concepciones rivales del futuro como mercancía. Mientras que los banqueros y otros tipos de prestamistas están ansiosos por alentar que los consumidores les pidan prestado y se endeuden (en todo caso, su principal desafío es minimizar los préstamos riesgosos), los consumidores tienen que definir un horizonte temporal abierto dentro del cual el descuento del futuro es una cuestión extremadamente truculenta. Algunos debates que tuvieron lugar recientemente en los Estados Unidos en torno a la reducción del impuesto para la Seguridad Social ponen de manifiesto que la mayoría de los consumidores norteame-

ricanos es presa de una cantidad de percepciones distorsionadas acerca de los impuestos a que están sujetos. Buena parte de esta confusión radica en una deformación de la experiencia del tiempo causada por las estructuras que en la actualidad organizan las deudas de los consumidores. Entre ellas se destacan el tipo de línea de crédito basada en el valor de la casa propia (*home equity*), mediante la cual los consumidores pueden, simplemente, hacer cheques contra una gran suma de dinero que se corresponde con lo que el banco estima que es su capacidad de pago. Esto supone tomar las pequeñas periodicidades de la tarjeta de crédito promedio y volver a presentárselas al consumidor en forma de paisaje seductor –el de un poder de compra elástico–, pero que, en definitiva, funciona para provecho de los bancos y los comercios, al tiempo que sobrecarga enormemente los ingresos familiares de quienes deberán afrontar, mes a mes, el pago de las cuotas a los bancos acreedores.

Este aspecto de la creación de una disciplina del tiempo aplicada al consumo en las sociedades industriales avanzadas no es un simple reflejo, o inversión, de la lógica de la producción industrial. La peculiar transformación del futuro en mercancía, que constituye el núcleo y meollo del actual endeudamiento de los consumidores, está íntimamente conectada a la estructura de las ventas, de la moda y de la fantasía tal como ya fue discutido en la sección anterior. El consumo industrial tardío descansa sobre una tensión peculiar entre la fantasía y la nostalgia que da sustancia (y que sostiene) a la incertidumbre del consumidor a propósito de las mercancías, el dinero y la relación entre el trabajo y la recreación. No es solamente que el consumo juegue, en el presente, el papel central en aquellas sociedades donde ese papel antes lo jugaba la producción, tal como sugirió Baudrillard (1975); en realidad, más que eso, el consumo se convirtió en la labor civilizatoria de la sociedad postindustrial (Elias, 1978). Hablar de sociedades industriales contemporáneas como sociedades de consumo es crear la ilusión de que éstas son apenas una simple extensión de revoluciones en el consumo precedentes. Sin embargo, el consumo actual transforma la experiencia del tiempo de un modo tal que lo distingue radicalmente del consumo en los siglos XVIII y XIX.

Así, las innovaciones a gran escala en materia de préstamos y créditos tuvieron un formidable efecto cultural. Crearon un clima abierto, en vez de cíclico, en relación con el endeudamiento del consumidor. De esta manera consiguieron conectar el endeudamiento con el sentido lineal y de largo plazo de la duración de una vida –llena de potenciales ganancias–, y con un, igualmente abierto, sentido del crecimiento del valor de bienes tales como el de la casa propia, en vez de seguir relacionando el endeudamiento con los ciclos cortos e inherentemente restrictivos de los ingresos mensuales o anuales. El consumo pasó a ser, entonces, no el horizonte de sus ganancias sino su motor, al menos para un vasto número de consumidores en las sociedades industriales contemporáneas. Para un antropólogo, lo que más sorprende y llama la atención (aparte de las muchas implicaciones que esto conlleva para el ahorro, la productividad, las inversiones, los títulos transgeneracionales y otras cuestiones por el estilo) es que las pequeñas periodicidades de consumo (sobre todo las diarias) fueron sutilmente recontextualizadas en un sentido lineal y abierto, propio del ritmo de la vida del consumidor –y de una vida dedicada al consumo–. El equivalente a la disciplina temporal de la que hablaba Thompson ahora reina, no solamente en el ámbito de la producción, sino también en el terreno del consumo. Pero, conectado como está a periodicidades largas, complejas y desparejas, estas disciplinas temporales del

consumo son más poderosas porque son mucho menos transparentes que las disciplinas temporales de la producción. Todos aquellos que intentaron comprender con exactitud la lógica de los sobrecargos financieros que aparecen en las facturas de las tarjetas de crédito saben bien a qué tipo de incertidumbre me refiero.

Tampoco es que hoy el consumo sea, simplemente, la fuerza que dinamiza la sociedad industrial. El consumo también es la práctica social mediante la cual las personas son conducidas al terreno de la fantasía y al trabajo de la imaginación (véanse los capítulos 1 y 2). El consumo es la práctica diaria a través de la cual la fantasía se funde con la nostalgia en un mundo de objetos vueltos mercancías. En la discusión previa planteaba que una suerte de falsa nostalgia –una nostalgia sin memoria y por algo que nunca se tuvo– pasó a ocupar un papel central en el consumo de masas y que el juego que se establece entre la pátina y la moda era, por lo tanto, paradójico. Lo que quiero sugerir aquí es que la transformación del tiempo en mercancía en relación con el terreno del consumo implica bastante más que una simple expansión de los deseos, los estilos, las cosas y las opciones disponibles como producto de otras revoluciones de consumidores del pasado. Lo que tenemos ahora es algo más que una revolución de consumidores como las que hubo en el pasado; tenemos una verdadera *revolución en el consumo* por la cual el consumo pasó a ser la tarea principal de la sociedad industrial tardía. Con esto no quiero decir que no hayan existido enormes e importantísmos cambios en la esfera de la producción, así como en los lugares, los métodos, las tecnologías y en la forma de organizar la manufactura de mercancías.

El consumo, además, se convirtió en una forma de trabajo que también necesita tomarse seriamente, si por *trabajo* entendemos la producción disciplinada (calificada y semicalificada) de medios de subsistencia del consumidor. El núcleo de este tipo de trabajo es la disciplina social de la imaginación, la disciplina de conectar la fantasía y la nostalgia al deseo por un nuevo montón de mercancías. Con esto no quiero reducir el concepto de trabajo a una pálida metáfora que refleja su fuerte anclaje en la producción. Sí quisiera sugerir que aprender a navegar los flujos temporales abiertos e inciertos de las compras y los créditos al consumidor, en un paisaje donde la nostalgia viene disociada de la memoria, supone una nueva forma de trabajo: el trabajo de leer mensajes que cambian constantemente a propósito de la moda, el trabajo de pagar las cuotas de las deudas contraídas, el trabajo de aprender cuál es la mejor manera de administrar unas finanzas domésticas nuevas y más complejas, y el trabajo de adquirir conocimiento acerca de las complejidades del manejo de dinero y capitales. Este tipo de trabajo no apunta, al menos no en lo principal, a la producción de mercancías, sino que apunta a producir las condiciones de conciencia dentro de las cuales va a ocurrir la tarea de *comprar*. Todas las amas de casa saben muy bien que la administración del hogar es un trabajo tan real como cualquier otro. Por cierto, actualmente todos somos amos de casa y administradores de hogares, trabajando a diario en la práctica de las disciplinas de las compras en un ambiente cuyas estructuras temporales se volvieron radicalmente polirrítmicas. Aprender a manejar adecuadamente los múltiples ritmos (de los cuerpos, los productos, las modas, las tasas de interés, los estilos o los regalos) y cómo integrarlos no es ni poco ni simplemente trabajo; en realidad, es uno de los tipos de trabajo más duros y difíciles: el de la imaginación. O sea, volvemos de esta manera a lo planteado por Durkheim y Mauss acerca de la naturaleza de la conciencia colectiva, pero ahora con un nuevo giro. El trabajo del consumo es tan plenamente social como simbólico, y no es

en absoluto un trabajo menor porque suponga el trabajo de la imaginación, por el contrario. No obstante, cada vez más liberado de las técnicas del cuerpo, el trabajo del consumo resulta, por lo tanto, cada vez más abierto e incierto, inmerso en historias y genealogías cuyas coyunturas tienen que ser examinadas, necesariamente, caso por caso. El estudio del consumo deberá prestar atención a las condiciones históricas, sociales y culturales dentro de las que este tipo de trabajo se desarrolla y se convierte en la preocupación principal de las sociedades contemporáneas –que posiblemente sean diferentes en todo lo demás–.

Conclusión

Desde dos corrientes muy diferentes, una que sigue a Max Weber y otra que pasa por Norbert Elias, Colin Campbell (1987) y Chris Rojek (1987), se sugiere que la clave de las formas de consumismo moderno no es ni el ocio y la recreación (la otra alternativa crucial que plantea Rojek) ni tampoco la satisfacción (la otra alternativa que maneja Campbell), sino que tal clave radica en el *placer*. Si bien este giro hacia el placer como el principio organizador del consumo moderno converge con el argumento desarrollado en las dos últimas secciones de este capítulo, todavía queda por mostrar cómo es que la suerte de placer que tengo en mente se relaciona con mis planteos acerca del tiempo, el trabajo y el cuerpo.

En lo concerniente a la experiencia del tiempo, el tipo de placer que se halla en el centro del consumo moderno no es el placer de la tensión entre la fantasía y la utilidad (como sugiere Campbell), o la tensión entre el deseo individual y las disciplinas colectivas (como plantea Rojek), aun si tales contrastes son relevantes para una explicación más amplia del consumismo moderno. El tipo de placer que fue inculcado en los sujetos que actúan como consumidores modernos va a encontrarse en la tensión entre la fantasía y la nostalgia, donde el presente es representado como si ya hubiera pasado. Esta inculcación del placer de lo *efímero* yace en el corazón del disciplinamiento del consumidor moderno. La valoración de lo efímero se expresa en una gran variedad de niveles sociales y culturales: lo poco que duran los productos y la corta vida de los estilos de vida, la rapidez de los cambios en la moda, la velocidad con que se gasta, los polirritmos del crédito, las adquisiciones y los regalos, la transitoriedad de las imágenes producidas y puestas en circulación por la televisión, el halo de la periodización que pende tanto sobre los productos como sobre los estilos de vida en la imaginería de los medios de comunicación de masas. El tan alabado aspecto del consumo moderno –léase, la búsqueda de la novedad– es apenas un síntoma de una disciplina de consumo mucho más profunda en la que el deseo se organiza alrededor de una estética de lo efímero. Hay bastiones de resistencia por todas partes, en la medida en que las clases aristocráticas se aferran a sus gustos y gastos suntuarios, en que las clases trabajadoras y otros sectores de excluidos o marginados se apropian y se resisten a una estética de masas, y en que los Estados, en todo el mundo, persiguen la inmortalidad congelando la diferencia cultural. Pese a todo esto, la fuerza dominante, que se difunde a través de las clases consumidoras del mundo entero, parece ser la práctica estética, ética y material de lo efímero.

Si tal valoración de lo efímero es verdaderamente la clave que explica el consumo moderno, entonces las técnicas del cuerpo difieren respecto de los que antes solían oponerse

como regímenes suntuarios y regímenes de moda. En los regímenes suntuarios, el cuerpo es un lugar para la inscripción de un variado conjunto de signos y valores acerca de la identidad y la diferencia, así como acerca de la duración (mediante diversos ritos de pasaje). En los regímenes de la moda, el cuerpo es el lugar para la inscripción de un deseo generalizado por consumir en el contexto de una estética de lo efímero. Las técnicas del cuerpo apropiadas para este régimen de consumo moderno pasan por lo que Laura Mulvey (1975) denominó *scopiofilia* (el gusto de mirar, el amor por la mirada); una variedad de técnicas para modificar el cuerpo (que van desde las dietas para adelgazar hasta las operaciones para cambiarse el sexo), que hacen que el propio cuerpo del consumidor sea potencialmente efímero y manipulable; y un sistema de prácticas de moda relacionadas con el cuerpo en las que hacerse pasar por otro, la imitación y la personificación (de otros géneros sexuales, clases sociales, roles y ocupaciones), y no la indexación, es la clave de la distinción social (Sawchuk, 1988).

Esta noción de la manipulación del cuerpo, así como mi argumento general acerca del consumo como una forma de trabajo, plantea el interrogante de cómo es que la suma de la estética de lo efímero, el placer de la mirada (sobre todo, con respecto a la publicidad de la televisión) y la manipulabilidad del cuerpo dan como resultado algo real o fundamentalmente nuevo; después de todo, el consumo, particularmente en el nivel doméstico, siempre fue, en gran medida, un trabajo tedioso y hasta pesado; el placer visual no es tampoco una prerrogativa necesariamente moderna y la manipulación del cuerpo es tan antigua como la gimnasia en Esparta y la práctica del Yoga en India. Lo nuevo en todo esto es la forma *sistemática* y *generalizada* con la que se intenta conectar estos tres factores, que da como resultado un conjunto de prácticas que suponen una relación radicalmente nueva entre querer algo, recordar, ser y comprar. Las historias y genealogías que se cruzan y atraviesan (en el mundo del presente) para constituir esta nueva relación son profundamente variables, aun cuando en su seno siempre se hallará la valoración de lo efímero. El consumo produce el tiempo, pero el consumo moderno persigue reemplazar la estética de la duración por la estética de lo efímero.

Aunque la exploración en extensión y profundidad de la relación entre los cuerpos, el consumo, la moda y el sentido de la temporalidad en el capitalismo tardío está, ciertamente, bastante más allá del foco de este capítulo, quizás valga la pena concluir con la siguiente observación. En su reciente ensayo acerca de la imaginería del sistema inmune en el discurso científico y popular en los Estados Unidos, Emily Martin (1992) se apoya en el trabajo de David Harvey (1989), entre otros, para mostrar cómo en el contexto de la flexibilidad que demanda el capitalismo global contemporáneo hubo una gran compresión del tiempo y del espacio, y el cuerpo pasa a ser visto como un sitio caótico e hiperflexible infectado de contradicciones y guerras de todo tipo. El argumento planteado en este capítulo sugiere que también es posible ver esta situación desde el punto de vista de la lógica del consumo propia de un capitalismo tardío, descontrolado y globalizado. Desde esta perspectiva, la estética de lo efímero pasa a ser la contracara de un proyecto de civilización basado en la acumulación flexible, y el trabajo de la imaginación es aquello que enlaza la naturaleza efímera de las cosas con el placer de los sentidos. El consumo se vuelve, entonces, la conexión clave entre nostalgia por el capitalismo y nostalgia capitalista.

Parte II
Colonias modernas

5. Jugando con la modernidad: la descolonización del cricket en India

PARA TODA EX COLONIA, la descolonización es un diálogo con el pasado colonial, es decir, no es un simple desmantelamiento de los hábitos y los modos de vivir coloniales. En ningún lugar las complejidades y las ambigüedades de dicho diálogo son tan evidentes como en las vicisitudes del cricket en aquellos países que una vez fueron parte del Imperio Británico. En el caso de India, los aspectos culturales de la descolonización afectan profundamente cada ámbito de la vida pública, desde el idioma y el arte hasta las ideas acerca de la representación política y la justicia económica. En cada gran debate público que tiene lugar en la India contemporánea, una de las vetas subterráneas que siempre está presente es la cuestión de qué hacer con los jirones y las parcelas residuales de la herencia colonial. Algunas de estas parcelas son institucionales, otras son ideológicas y estéticas.

Malcolm Muggeridge una vez bromeaba con que "los indios eran los últimos caballeros ingleses vivientes", captando de este modo el hecho –verdadero al menos con respecto a las elites urbanizadas y occidentalizadas de India– de que mientras la propia Inglaterra se iba desnaturalizando y desfigurando gradualmente tras haber perdido el Imperio, muchos aspectos de su herencia habían arraigado de una manera muy profunda en las colonias. En el terreno de la política y de la economía, la relación especial que existía entre India e Inglaterra ya casi no tiene prácticamente ningún significado en el presente: mientras Inglaterra se ve sumergida en una lucha por enfrentar su desastre económico, los indios buscan crecientemente crear lazos con los Estados Unidos, Medio Oriente y el resto del mundo asiático. Pero hay una parte de la cultura india de hoy que parece que nunca va a dejar de ser la Inglaterra de siempre, y ése es el mundo del cricket. Por consiguiente, creo que vale la pena examinar la dinámica de la descolonización en esta esfera, donde el deseo por cortar los lazos con el pasado colonial se presenta muy débil.

El proceso mediante el cual el cricket fue gradualmente aclimatado en la India colonial puede observarse con mayor claridad si hacemos una distinción entre las formas culturales *blandas* y *duras*. Las formas culturales duras son aquellas que vienen con una serie de relaciones preestablecidas entre su valor, su significado y su puesta en práctica que son muy difíciles de romper o de cambiar. Las formas culturales blandas, en cambio, son aquellas que permiten separar su puesta en práctica de su valor y de su significado con relativa facilidad, y que permiten transformar cada uno de estos niveles con bastante éxito. En base a esta distinción, yo diría que el cricket es una forma cultural dura que cambia a aquellas personas que son socializadas por su intermedio más fácilmente de lo que cambia ella misma.

Una de las razones por las que el cricket no es tan fácilmente susceptible de reinterpretación cuando se desplaza a través de las fronteras sociales es que los valores que repre-

senta son, en lo fundamental, valores puritanos, en los que una rígida adhesión a códigos externos es parte de su disciplina de desarrollo moral interno (James, 1963, cap. 2). No muy diferente de los principios de diseño de la Bauhaus, la forma aquí sigue fielmente a la función (moral). En cierta medida, todos los deportes gobernados por reglas comparten esta dureza en la calidad, pero, posiblemente, tal dureza esté más presente en aquellas formas competitivas que logran encapsular los valores morales vertebrales de la sociedad en la que se originan.

Por esto, el cricket, en tanto forma cultural dura, debería resistir la aclimatación y su transformación por parte de la cultura indígena. Sin embargo, al revés de lo que uno podría llegar a pensar intuitivamente, este deporte fue profundamente descolonizado y nacionalizado, y la India sufre de una verdadera *fiebre* del cricket (Puri, 1982). Hay dos modos de resolver este rompecabezas. Ashis Nandy (1989b) plantea que, pese a su origen histórico occidental, bajo la superficie del cricket subyace una estructura mítica que lo hace profundamente indio. La explicación alternativa (aunque no totalmente incompatible con muchas de las observaciones de Nandy acerca del cricket de la India) es que este deporte fue aclimatado mediante una serie de procesos complejos y contradictorios que corren en forma paralela al surgimiento de la *nación* India de las entrañas del Imperio Británico. El argumento aquí avanzado es que la nacionalización de este tipo de fenómenos es casi siempre producto de experimentos colectivos y espectaculares con la modernidad y no necesariamente de la afinidad subyacente de las nuevas formas culturales con las pautas preexistentes en el repertorio cultural de una sociedad dada.

La aclimatación de un deporte como éste tiene muchas dimensiones: en parte tiene que ver con la manera en que fue dirigido, patrocinado y publicitado; tiene algo que ver con la extracción de clase de los jugadores indios y, por consiguiente, con su capacidad de hacer la mímica de los valores de las elites victorianas inglesas; también tiene algo que ver con la dialéctica entre el espíritu de equipo y el sentimiento nacional inherente en el deporte e implícitamente corrosivo de los vínculos con el imperio; tiene algo que ver, además, con el modo en que se genera y se cultiva una cantera de talentos propios por fuera de las elites urbanas, de modo que el deporte pueda ser autosostenible internamente; tiene que ver, también, con el modo en que los medios masivos de comunicación y el propio lenguaje contribuyen a liberar al cricket de su carácter inglés; y también tiene algo que ver con la construcción del espectador varón poscolonial que inyectará en el cricket la energía de la competencia corporal y el nacionalismo viril. Cada uno de estos procesos interactuó con todos los demás para dar como resultado la nacionalización del cricket, pero de una manera muy distinta a la de procesos paralelos en otras colonias británicas. (Para una interpretación del sentido de la diáspora del cricket a través del Imperio Británico en su conjunto, cf. Allen, 1985).

Obviamente, la historia del cricket depende mucho del punto de vista desde el cual se cuenta. Las extraordinarias implicaciones de esta historia en la cuenca del Caribe fueron inmortalizadas por C. L. R. James (1963). (Cf. también Birbalsingh, 1986 y Diawara, 1990.) Los australianos tuvieron una larga historia de lucha –dramatizada en el cricket– por liberarse de la beatitud y el modo paternalista con que siempre los trataron los ingleses. Sudáfrica, por su parte, encuentra en el cricket un modo, no sin conflictos, de reconciliar su doble genealogía, inglesa y bóer. Pero es sobre todo en las colonias habitadas por

pueblos de raza negra y marrón donde la historia de este deporte es más angustiosa y sutil: en el Caribe, en India, en Sri Lanka y en Pakistán. (Para un estudio del cricket en Sri Lanka, cf. Roberts, 1985.) No pretendo decir con esto que lo que el cricket implica desde el punto de vista de la descolonización visto desde la perspectiva india se pueda extender y aplicar a todas las otras ex colonias inglesas, pero, seguramente, la historia del cricket en India será una parte de la historia más amplia de la construcción de un marco cultural global *poscolonial* para los deportes de equipo.

La ecúmene colonial

No creo exagerar al sugerir que el cricket, como forma de poner en práctica una cultura, se acerca más que ninguna otra forma pública al modo en que se destilan, constituyen y comunican los valores de las clases altas victorianas en Inglaterra al resto de los ingleses, y también para que otros, que no son ingleses, comprendan los códigos de la clase alta de la época. La historia del cricket en Inglaterra se remonta al período precolonial y no caben dudas de que el origen de este deporte es inglés. En la segunda mitad del siglo XIX, cuando el cricket ya había adquirido la mayor parte de su morfología moderna, también cristalizó como la más poderosa condensación de los valores de las elites victorianas. Estos valores, acerca de los que se escribió mucho, pueden resumirse de la siguiente manera. El cricket es la quintaesencia de la actividad masculina y expresaba los códigos que se esperaba que gobernaran todo el comportamiento masculino: la actitud deportiva, un sentido del juego limpio, el control férreo, por parte de los jugadores en la cancha, de la expresión de sus emociones y sentimientos fuertes, la subordinación de los sentimientos personales a los intereses del conjunto del grupo, una absoluta e incuestionable lealtad al equipo.

Aunque fue uno de los principales instrumentos de socialización disponible a la elite victoriana, desde el comienzo el cricket estuvo caracterizado por conllevar una profunda paradoja social. Por un lado era ajustado y perfeccionado como un instrumento de formación de elites, pero como que sucede con todas las formas de juego poderosas y complejas, confirmaba y creaba, al mismo tiempo, hermandades que trascendían las fronteras de clase social. Así, siempre estuvo abierto a los más talentosos (y útiles) aunque provinieran de las clases medias y bajas. Todos aquellos que, aun perteneciendo a *la enorme masa de mugrientos* que conformaban el conjunto social, fueran capaces de someterse por fuerza y voluntad propias a la disciplina moral y social del campo de juego eran pasibles de ser admitidos a establecer una relativa intimidad, dentro de ciertos límites, con sus superiores. El precio de tal admisión era la dedicación absoluta al deporte y dar pruebas, en el propio campo de juego, de extraordinario talento. En la Inglaterra victoriana, el cricket podía ser una vía, más o menos limitada, de ascenso social. Por supuesto que compartir el mejor cricket del mundo no implicaba, de ninguna manera, que un inglés confundiese a un *Oxford Blue* (es decir, a un noble de *sangre azul*) con un jugador de cricket profesional proveniente de las clases trabajadoras de Yorkshire. Sin embargo, en el campo de juego (donde la cooperación era imprescindible más allá de la extracción de clase) había un poco de pausa y de respiro para las brutalidades de clase en Inglaterra. También se señaló que fue, precisamente, la presencia de estos jugadores de clase baja lo que hizo posible que las elites

victorianas adoptaran las durísimas técnicas necesarias para ganar en el juego al tiempo que preservaban el espíritu deportivo que suponía un cierto distanciamiento patricio respecto de la competencia y el resultado. Los jugadores profesionales de clase baja hacían el trabajo sucio y subalterno de ganar para que sus superiores sociales pudiesen conservar la ilusión de su caballerosidad y del juego por placer más allá de la competencia (Nandy, 1989b, pp. 19-20). Esta inherente paradoja –la de un deporte de elite cuyo código de juego limpio y su sentido de lo justo dictaba abrirse al talento y a la vocación de aquellos de clase baja– es una de las claves para comprender la primera época de la historia del cricket en India.

A lo largo de buena parte del siglo XIX en India, el cricket fue un deporte segregado: cuando jugaban entre sí –cosa que no ocurría siempre– los ingleses y los indios, siempre lo hacían en equipos opuestos. Al cricket se lo asociaba con los clubes, la principal institución de los británicos en India. Los clubes indios (así como sus equipos asociados) fueron, sobre todo, un producto del último cuarto del siglo XIX, aun cuando ya a partir de la década de 1840 aparecieron algunos clubes parsi con sede en Bombay. En esto, como en tantas otras cosas, los parsis siempre cumplieron un papel de comunidad puente y de correa de transmisión entre los gustos culturales indios e ingleses. Los equipos de cricket parsi de la India recorrieron Inglaterra en la década de 1880, y en la temporada 1888-1889, un equipo inglés recorrió la India por primera vez (aunque la mayoría de los partidos fueron contra equipos integrados en su totalidad por ingleses y muy pocos contra equipos integrados por indios). Bombay fue el lugar de nacimiento del cricket para indios y todavía conserva su lugar de prominencia dentro de la cultura del cricket indio.

A pesar de que nunca existió una política de apoyo consciente por parte del régimen colonial en India, el cricket evolucionó convirtiéndose en un instrumento extraoficial de la política cultural del Estado. Esto se debió, en gran medida, a los compromisos culturales de aquellos miembros de la elite victoriana que ocupaban puestos clave en la administración, la educación y el periodismo en India y que pensaban que el cricket era el mejor modo de transmitir a las colonias los ideales victorianos relativos al desarrollo del estado físico y del carácter de la persona. Lord Harris, gobernador de Bombay de 1890 a 1893, fue quizás la figura más importante del mecenazgo semioficial del cricket en India, y fue luego sucedido por una serie de gobernadores, tanto en Bombay como en otras presidencias, que vieron en este deporte la capacidad de realizar un amplio espectro de tareas tales como solidificar los vínculos del Imperio; aceitar las relaciones entre el Estado y las distintas *comunidades* de la India, que de otra manera podían degenerar en levantamientos y rebeliones comunales (hindúes o musulmanas); e implantar los ideales ingleses de la masculinidad, la resistencia y el vigor en una sociedad india tenida por haragana, exhausta, decaída y estéril. En este sentido, el cricket fue uno de los tantos terrenos en que se construyó y reificó la sociología colonial. En esta sociología, India era conceptualizada como un conjunto de comunidades antagónicas, pobladas por hombres (y mujeres) portadores de una diversidad de defectos psicológicos. El cricket era visto como una forma ideal de socializar a los nativos en nuevos estándares de conducta en público y nuevos modos de comportamiento intergrupal. O sea, aunque el cricket parecía tener que ver con la recreación y la competencia, en realidad, su carta de fundación semioficial subyacente ponía en evidencia sus fines morales y políticos. La contradicción latente entre la existencia de equipos organizados *comunalmente* y el ideal de crear lazos cívicos más am-

plios influyó en el desarrollo del cricket desde su nacimiento hasta el presente. Sobre esto nos detendremos en la próxima sección.

En general, desde 1870 hasta 1930, es decir, durante el apogeo del Raj (es decir, del dominio británico de la India), no hay duda de que, para los indios, jugar al cricket era experimentar con los misterios de la vida de las clases altas inglesas. Ya fuera jugando contra equipos que venían de Inglaterra, integrados por ingleses que habían conocido en Eton, Harrow, Oxford y Cambridge, o durante sus giras por Inglaterra, un pequeño segmento de la población deportista de la India se iniciaba así en los rituales y misterios morales y sociales del cricket victoriano (Docker, 1976; Cashman, 1980).

Las biografías y autobiografías de los mejores jugadores de cricket indios de esta época, tales como Vijay Hazare (1976, 1981), L. P. Jai (Raiji, 1976) y Mushtaq Ali (1981), todos los cuales hicieron carrera en el cricket de la década de 1940, muestran claramente que, aun a pesar de su muy variada ascendencia social, ellos se vieron expuestos a tener que comprometerse con los valores asociados al cricket victoriano –la actitud deportiva, la humildad, el espíritu de equipo– así como con la hagiografía y la tradición del cricket a lo largo y ancho del Imperio, y en especial en Inglaterra.

Pero el tema de la clase social y de la raza conspiraron de formas muy complejas en la *ecúmene victoriana* (Breckenridge, 1989, p. 196) y en las estructuras eduardianas que le sucedieron. Ya sugerí que el cricket victoriano suponía importantes distinciones de clase, que hasta el día de hoy afectan las relaciones entre los nobles y los jugadores profesionales, entre los jugadores y los directores técnicos, entre la Liga de Cricket y su práctica en el nivel de los condados. Juntos, los hombres blancos de todas las clases contribuyeron a crear y a dar cuerpo a un código deportivo cuyas dimensiones morales patricias resultaron centrales en la cultura de las clases altas y cuyas habilidades, propias de los trabajadores, ponían en evidencia el papel de las clases trabajadoras en ese deporte. (Clarke y Clarke, 1982, pp. 82-83, ofrecen un interesantísimo tratamiento de las peculiares inflexiones de la idea de la hombría en la ideología deportiva inglesa.) La complejidad de esta ramificación específica del discurso colonial inglés también ilustra una de las variantes de lo que fue visto, incluso en un contexto bastante diferente, como las ambivalencias del discurso colonial (Bhabha, 1994).

Lo mismo que en muchas otras áreas, como el arte, las reglas del protocolo, los buenos modales, el lenguaje o el comportamiento, actualmente está cada vez más claro que, en las metrópolis y en las colonias evolucionó en forma conjunta un sistema complejo de hegemonización y jerarquización de valores y prácticas sociales y culturales durante el apogeo de los colonialismos modernos (Cooper y Stoler, 1989). Para el caso del cricket en India, la cuestión clave de los complejos flujos que lo vinculaban con el tema de la clase social y de la raza en la ecúmene colonial inglesa radicaba en la historia del mecenazgo y de la dirección técnica. Tanto las biografías a las que nos referimos más arriba como la excelente historia sintética de Cashman (1980, cap. 2) ponen muy en claro que, en el período que va de 1870 a 1930, la injerencia británica en el cricket indio fue muy compleja: incluyó a oficiales del ejército inglés estacionados en India, a empresarios ingleses y a altos oficiales del gobierno, todos los cuales ayudaron a implantar la idea del cricket en diferentes escenarios de la India. Al mismo tiempo, sin embargo, los propios príncipes indios traían a la India jugadores profesionales de Inglaterra y de Australia para que entrenaran a sus propios equipos.

Esta fase principesca del mecenazgo del cricket indio quizás haya sido, en muchos aspectos, lo más importante para el análisis de la nacionalización de este deporte. Primero, en tanto deporte de elite, el cricket requería de una disponibilidad de tiempo y de dinero excesivas para las elites burguesas de la India colonial. Los príncipes, por su parte, inmediatamente vieron en el cricket otra forma de extensión de sus propias tradiciones reales y lo absorbieron junto con el polo, el tiro y el golf dentro de sus repertorios aristocráticos tradicionales. Esto les permitió ofrecer nuevos tipos de espectáculos a sus súbditos (Docker, 1976, p. 27), asociarse a la aristocracia inglesa de una manera nueva y potencialmente provechosa, y hasta congraciarse con las autoridades coloniales en India (como Lord Harris, por ejemplo), que apoyaban el cricket en tanto vehículo de disciplinamiento moral de los orientales. Los príncipes que apoyaron al cricket casi siempre fueron vistos como miembros menores de la aristocracia India, puesto que era bastante más barato que otras formas de espectáculo y mecenazgo real. No obstante, el cricket tenía tres atractivos como componentes del *ethos* y el estilo de vida de la pequeña realeza en India: a) su papel, sobre todo en el norte, como un arte varonil propio de la cultura aristocrática del ocio y la recreación; b) sus credenciales victorianas, lo que abría puertas hacia Inglaterra que de otra forma no habrían estado tan bien aceitadas (como en el caso de Ranjitsinhji); c) su papel como una utilísima extensión de otras formas de espectáculo público real que siempre habían sido una parte muy importante de las obligaciones y de la mística de la realeza en India. En correspondencia con lo anterior, durante todo el siglo, tanto los grandes príncipes como los príncipes menores de las más diversas partes de India importaron directores técnicos de Inglaterra, organizaron torneos y premios, subsidiaron equipos y directores técnicos, allanaron terrenos y construyeron campos de juego, importaron equipamientos y saber, y jugaron el papel de anfitriones de los equipos ingleses de gira.

Más importante aun, los príncipes dieron apoyo directo e indirecto a muchos jugadores de cricket de origen humilde (y a sus familias), los cuales eventualmente lograron abrirse paso y hacerse un lugar en las grandes ciudades y en los mejores equipos, y en muchos casos, acceder a un sitio de prominencia nacional e internacional. Para muchos jugadores de cricket indios localizados fuera de las grandes ciudades coloniales del período anterior a la Segunda Guerra Mundial, la clave para su eventual entrada al mundo cosmopolita del cricket profesional de más alto nivel fue alguna forma de subsidio por parte de alguna casa principesca. Tales jugadores fueron, por consiguiente, capaces de acceder a cierto ascenso social a través del cricket, así como de introducir un grado considerable de complejidad de clase en el cricket indio, complejidad que persiste hasta el día de hoy.

La tarea de abrir el terreno y echar las bases para la subsiguiente indianización del cricket inglés fue, en este sentido, realizada mediante una compleja interacción y entrecruzamiento cultural entre los nobles ingleses en India, los príncipes indios, los hombres indios con cierta movilidad sociocultural que muchas veces eran parte de ciertos servicios estatales o del ejército y, sobre todo, y quizás lo más importante, aquellos deportistas profesionales blancos (provenientes principalmente de Inglaterra y Australia) que fueron los que en realidad entrenaron a los mejores y más grandes jugadores indios de las primeras décadas de este siglo. Estos profesionales, entre los que se destacaron Frank Tarrant, Bill Hitch y Clarrie Grimmett, así como también los sectores algo más establecidos socialmente, como el caso de los hombres del ejército británico, las autoridades de los colegios

universitarios y los hombres de negocios que dirigían y entrenaban a los jugadores indios, parecen haber sido los nexos cruciales entre el estrellato, la aristocracia y las habilidades técnicas en el mundo del cricket colonial en general. Lo que estos directores técnicos profesionales consiguieron fue aportar las habilidades técnicas que eran cruciales para las fantasías de mecenazgo de los príncipes indios (que a su vez se conectaban con sus propias fantasías del imperio aristocrático y monárquico ideal) y que se traducían en el sueño de poder llegar a formar equipos indios competitivos conformados íntegramente por jugadores indios. Aunque no existe evidencia decisiva respecto a lo que voy a decir, es muy posible que jugadores como Mushtaq Ali, Vijay Hazare y Lala Amarnath, que provenían de los pequeños pueblos de la India, hubieran tenido mucha dificultad en ingresar al extraño y ajeno mundo del cricket mundial (dominado como todavía lo está por los códigos deportivos ingleses y victorianos) sin que se hubiese realizado una traducción del cricket, por parte de profesionales blancos, extranjeros, de clase baja, en una práctica técnica corporizada. Es decir, no se trata de que el drama de una clase inglesa fuera simplemente reproducido en India, sino que la circulación de príncipes, directores técnicos, oficiales del ejército, virreyes, autoridades de colegios universitarios y jugadores de provincia y de orígenes de clase humildes, que tuvo lugar entre India, Inglaterra y Australia, fue dando lugar a un complejo régimen imperial de clase, en el cual las jerarquías sociales indias e inglesas se interconectaban y entrecruzaban. Lo anterior dio como resultado que, hacia la década de 1930, ya se habían formado cuadros de indios que no provenían de las elites que se sentían genuinamente jugadores de cricket sin dejar de sentirse, también, genuinamente indios.

A la luz de lo anterior, el gran bateador, el príncipe Ranjitsinhji (1872-1933), posiblemente haya sido una triste excepción; para él jugar al cricket y sentirse inglés estaban tan profundamente conectados que nunca podría haberse tomado en serio la idea del cricket como un juego indio. Él fue el Jamsaheb de Nawanagar, un pequeño reino de Saurashtra, en la costa occidental de India. Ranji ocupa un lugar mítico en los anales del cricket y todavía es considerado como uno de los más grandes bateadores de todos los tiempos (junto a un puñado de otros excelentes bateadores como W. G. Grace, Don Bradman y Gary Sobers). Vale la pena, por ello, detenerse un poco en Ranji, pues él ejemplifica la realidad del cricket colonial. Irónicamente, fue precisamente su profunda identificación con el Imperio y con la Corona Británica lo que hizo posible que Ranji se convirtiese en la quintaesencia y metáfora viviente del estilo *oriental* de jugar al cricket.

Ranji no fue simplemente un gran corredor, a quien no se le escapaba una, también era visto en los círculos del cricket como poseedor de un peculiar *resplandor oriental*. El gran C. B. Fry dijo acerca de él: "Se movía como si no tuviera huesos. Uno no se sorprendería si viese dibujarse sobre el césped las curvas en llamas allí por donde había rozado su bate o un intenso fuego azul brillando en torno a su bate cuando efectuaba el golpe". Neville Cardus dijo que "cuando él bateaba una extraña luminosidad fue vista por primera vez en las canchas inglesas". Clem Hill, el jugador de prueba australiano, dijo simplemente: "él es mucho más que un bateador, es un verdadero malabarista". Bill Hitch, el veloz lanzador del Surrey de Inglaterra se refirió a Ranji como "El Maestro" y "El Mago" (todos citados en De Mellow, 1979, cap. 9).

Es decir, todos parecían coincidir en que Ranji aportaba una genialidad peculiarmente india al arte de batear, y de ahí la constante referencia al malabarismo, la magia, las llamas

azules y la extraña luminosidad. Ranji, de hecho, representaba exactamente lo opuesto al *afeminamiento*, la haraganería y la falta de energía que muchos teóricos coloniales asignaban a los habitantes de la India (Hutchins, 1967, cap. 3; Nandy, 1983). En Ranji, las trampas y artimañas se convertían en astucia, los engaños en magia, la debilidad en complacencia y el *afeminamiento* en gracia. Este resplandor orientalista, por supuesto, tenía muchísimo que ver con las impecables credenciales sociales de Ranji, su total devoción hacia las instituciones inglesas (hacia absolutamente todas, desde los colegios universitarios hasta la Corona) y su inquebrantable lealtad al Imperio Británico. O sea, él no sólo revolucionó el cricket y dio a las multitudes un increíble e innolvidable espectáculo cuando le tocó batear, sino que los espectadores ingleses siempre pudieron leer en sus actuaciones una entrega encantadora y leal del misterioso Oriente a los terrenos de juego de Eton. Ranji se convirtió en el moreno inglés por excelencia. No hay duda, sin embargo, de que Ranji pertenecía a aquella generación de príncipes para quienes la lealtad a la Corona y el orgullo de ser indios eran uno la extensión de lo otro, aun cuando recientemente se sugirió que quizás el compromiso de Ranji respecto del Imperio y la Corona pudieran haber sido la expresión de sus profundas dudas y conflictos personales (Nandy, 1989b). La historia de Ranji es tan sólo un caso extremo de una ironía más general: los príncipes indios, los que patrocinaron el cricket como una manera de penetrar en el mundo del patriciado victoriano, que por lo general se opusieron al movimiento nacionalista, en los hechos, fueron los que prepararon el terreno y sentaron las bases para hacer posible el dominio del cricket entre los indios comunes y corrientes, cosa que luego iría a florecer en toda su plenitud y dignidad en las competencias indias de la década de 1930.

El cricket, el imperio y la nación

Actualmente, la extraordinaria popularidad del cricket en India está claramente relacionada con un sentimiento nacionalista. Pero en la historia temprana de este deporte en India, como acabamos de ver, favorecía a otras dos clases de lealtades. La primera fue (y todavía lo es) hacia las identidades religiosas (comunales). La segunda clase de lealtad, favorecida de una manera mucho más abstracta por este deporte, fue la lealtad hacia el Imperio. Una pregunta interesante que quizás nos debiéramos plantear aquí es cómo fue que la idea de la nación india pasó a ser un rasgo saliente del cricket de este país.

Si nos remontamos a los primeros clubes de cricket organizados a mediados del siglo XIX por los parsis de Bombay, ser miembro de una comunidad religiosa se convirtió en el principio fundamental alrededor del cual los indios se juntaban a practicarlo. Este principio organizador permaneció en su lugar hasta que se lo desmontó en la década de 1930. Los hindúes, los parsis, los musulmanes, los europeos y, eventualmente, *el resto* (etiqueta que se usaba para referirse a aquellos equipos de cricket que no tenían una identidad comunal clara) se organizaron en clubes de cricket. Al comienzo hubo unas discusiones interminables acerca de los pro y los contra de esta organización comunal del cricket. Aunque en todo el territorio de la India principesca los grandes mecenas del deporte eran los propios príncipes, a quienes no les importaban en absoluto los principios comunales a la hora de reclutar los jugadores, en las presidencias de la India británica, los jugadores fueron

divididos y agrupados en función de su identidad étnica y religiosa; entre esos agrupamientos algunos eran antagónicos en la vida pública en general. De esta manera, el cricket fue una esfera muy importante en la cual tanto los jugadores como las multitudes aprendieron a pensarse a sí mismos como hindúes, musulmanes o parsis, es decir, como opuestos a los europeos.

Existe una gran cantidad de excelentes estudios históricos que muestran que estas categorías sociales fueron una invención y un instrumento de la sociología de gobierno colonial (Appadurai, 1981; Cohn, 1987; Dirks, 1987; Freitag, 1989; Pandey, 1990; Prakash, 1990). Pero lo cierto es que tales categorías penetraron y arraigaron muy profundamente en las concepciones que los indios tienen de sí mismos, así como en la vida política y cultural de la India. Aunque es verdad que las clasificaciones de los censos, el control de las donaciones religiosas y la cuestión de los electorados separados fueron los ámbitos oficiales principales donde las identidades comunales se terminaron por reificar como una parte de la sociología colonial en India, el papel del cricket en dicho proceso no fue menor y no debería ser subestimado. Al menos en India occidental, los oficiales británicos, como el gobernador Harris, fueron complacientes en su visión del cricket como válvula de escape para la hostilidad comunal y como medio para enseñarle a los indios cómo vivir amigablemente en el marco de una multiplicidad de comunidades diferentes. Al estar tan obsesionados, como lo estaban, con sus propias ficciones acerca de la fragmentación de la sociedad india, no se dieron cuenta de que, en el terreno de juego (y fuera de él), ellos mismos estaban perpetuando concepciones comunales de la identidad que en las propias ciudades de la India podrían haberse vuelto mucho más fluidas. Es así que tenemos la paradoja de que Bombay, quizás la más cosmopolita de las ciudades coloniales de India, tenía su principal deporte de elite organizado en torno a ejes comunales.

Este principio comunal estaba condenado a volverse cada vez más ocioso en la medida en que crecía la seriedad y la calidad del cricket en India. A diferencia de éste, el cricket en Inglaterra estaba organizado sobre la base de un sistema en el cual la nación era la unidad modélica, y los condados, no las comunidades, eran sus circunscripciones más elementales. En otras palabras, el territorio y la nación, para Inglaterra; las comunidades y las diferencias culturales, para India (véase el capítulo 6). Por eso, cuando los equipos ingleses empezaron con sus giras por India, el problema que surgió fue poder llegar a formar un equipo *indio* que fuese un oponente del mismo nivel. En las primeras giras, las de la década de 1890, los equipos *indios* estaban integrados en su mayoría por ingleses. Sin embargo, en la medida en que creció la cantidad de indios que comenzaron a jugar a este deporte, y cada vez más patrocinadores y empresarios se pusieron a organizar equipos y torneos, resultó natural que se recurriera a todo el talento indio disponible para formar un equipo del más alto nivel. No debería sorprender, por tanto, que este proceso, por el cual los indios crecientemente pasaron a representar a India en el cricket, haya acompañado la historia de la evolución del nacionalismo indio como movimiento de masas. El cricket, en el contexto de la India colonial, inesperadamente permite así aclarar muchas cosas acerca de la relación entre nación e imperio. En la medida en que Inglaterra no era simplemente idéntica al Imperio, debían existir otras entidades paralelas en las colonias contra las que pudiera jugar el Estado-nación Inglaterra. Es así que *India* tenía que ser inventada, al menos para los propósitos del cricket colonial.

Sin embargo, sorprendentemente, hubo de hecho bastante poca comunicación explícita entre quienes fueron los responsables de organizar el cricket en India sobre la base de la India como totalidad y aquellos que en el Partido del Congreso de toda la India (y en otras partes), a partir de 1880, estuvieron profesionalmente comprometidos con la idea de una nación India libre e independiente. La idea del talento indio, de un equipo indio o de la participación de India en las competencias internacionales surgieron de manera relativamente independiente, como resultado del estímulo extraoficial de patrocinadores y publicistas. En resumen, el nacionalismo en el cricket surgió como una derivación paradójica, aunque lógica, de su desarrollo en Inglaterra. En vez de haber sido un efecto derivado de la comunidad imaginada por los políticos nacionalistas en India, el cricket organizado nacionalmente fue resultado de una demanda interna que la propia empresa colonial exigía a las empresas nacionales o protonacionales afines en las colonias.

No obstante, en la medida en que el cricket se volvió más popular durante las tres primeras décadas del siglo XX y que el movimiento nacionalista, sobre todo Mahatma Gandhi y el Congreso Nacional Indio, alcanzaban su apogeo y momento de mayor fuerza, el nacionalismo en el cricket y una política explícitamente nacionalista entraron en contacto entre sí en el curso de la vida cotidiana de los jóvenes indios. Así, N. K. P. Salve, un importante político de India y empresario de cricket, recuerda cómo, a principios de la década de 1930, él y sus amigos fueron intimidados e impedidos de jugar en una preciosa cancha de cricket de Nagpur por un tal Thomas, un sargento angloindio a cargo de ese campo de juego "que parecía un enorme y robusto búfalo africano, por lo demás, insultante, grosero y vulgar" (Salve, 1987, p. 5). Luego de varios episodios espantosos e injuriosos en los que siempre estuvo involucrado Thomas (una figura subalterna clásica encargada de mantener a los jóvenes nativos del lugar lejos de los sacrosantos espacios del espectáculo imperial), el padre de Salve y un grupo de amigos suyos, todas personalidades influyentes y seguidores locales de Gandhi, decidieron intervenir en favor de los muchachos ante un alto oficial británico de Nagpur y consiguieron el derecho a hacer uso de ese terreno de juego siempre y cuando no estuviese programado ningún evento oficial. A través de la narración de esta historia que cuenta Salve, podemos sentir el miedo que tenía frente al suboficial angloindio, la atracción sensual que le despertaba la posibilidad de jugar en una cancha oficial, el agravio –siendo indios– de que se les impidiera hacer uso de un espacio público y el sabor nacionalista de su resentimiento. Es posible que el nacionalismo en el cricket y la política nacionalista oficial rara vez hayan sido asociados en los debates públicos y en los movimientos conscientes, pero ello no quita que afectaran la vivencia del juego, las capacidades, los espacios y los derechos de muchos jóvenes indios en los pequeños pueblos y en los campos de juego de la India de antes de su independencia en 1948. Pero el desarrollo de la conciencia en el cricket y del entusiasmo que despierta no puede entenderse sin hacer referencia al papel del lenguaje y de los medios masivos de comunicación.

La vernaculización y los medios de comunicación

Los medios masivos de comunicación jugaron un papel clave en la aclimatación y nacionalización del cricket en India, comenzando por los comentarios transmitidos por Radio

Toda India, a partir de 1933. Casi siempre en inglés durante las décadas de 1930, 1940 y 1950 (Cashman, 1980, pp. 145-46), a partir de los años sesenta, los comentarios de radio empezaron a hacerse en hindi, tamil y bengalí, además de en inglés. Estos comentarios en varios idiomas fueron probablemente el principal instrumento de socialización de la audiencia masiva india en las sutilezas de este deporte. Mientras que la cobertura de los partidos de prueba (en los que participaban India y otros países) fue confinada a los idiomas inglés, hindi, tamil y bengalí, otros partidos de primer nivel son relatados y acompañados por comentarios radiales en todos los principales idiomas del subcontinente indio. No existe ningún estudio sistemático acerca del papel del comentario de cricket en lengua vernácula en la iniciación y socialización de los indios que no vivían en las urbes en *la cultura cosmopolita del cricket*, pero evidentemente fue un factor principal en la nacionalización de este deporte.

A través de las radios, que eran ampliamente disponibles y que atraían multitudes en las estaciones de ferrocarril, en los cafés y en otros lugares públicos, los indios absorbieron la terminología inglesa del cricket, especialmente su estructura de sustantivos, en una variedad de patrones sintácticos vernáculos. Este tipo de jerga deportiva macarrónica construida sobre la base de anglicismos resulta crucial para la aclimatación del deporte, ya que permite el contacto con una forma arcana y misteriosa al tiempo que esa misma forma es domesticada lingüísticamente. Es por eso que el vocabulario elemental de los términos del cricket en idioma inglés es ampliamente conocido por toda la India (y lo es cada vez más en los pueblos pequeños).

Las complejas experiencias lingüísticas que surgieron en el contexto de las transmisiones radiales vernáculas se ejemplifican en la siguiente narración tomada de Richard Cashman (1980, p. 147). Resulta que durante la temporada 1972-1973 tuvo lugar la siguiente conversación entre Lala Amarnath, el experto, y un comentarista hindi, inmediatamente después de que, con inusual precisión, Ajit Wadekar le había quitado cuatro a Pocock con su pie delantero. El diálogo ilustra la naturaleza de este idioma híbrido así como algunos de los peligros de su uso:

> COMENTARISTA HINDI: Lalaji, aap wo back foot straight drive ke bare me kya kahena chahte hain?
> AMARNATH: Wo back foot nahin front foot drive thi [...] badi sunder thi [...] wristy thi.
> COMENTARISTA: Han Badi risky thi. Wadekar ko aisa nahin khelna chahiye.
> AMARNATH: Commentator sahib, risky nahin wristy. Wrist se mari hui...
>
> [Traducción al inglés]
> COMENTARISTA HINDI: Lala, what would you like to say about that straight drive off the back foot?
> AMARNATH: That was a front and not a back foot drive [...] it was beautiful [...] it was wristy.
> COMENTARISTA HINDI: So that was risky. Wadekar shouldn't have played like that.
> AMARNATH: Mr. Commentator, risky is not wristy. It was hit with the wrist... (Cashman, 1980, p. 147).

[Traducción al castellano]
COMENTARISTA HINDI: Lala, ¿qué le gustaría comentar acerca de ese *straight drive off the back foot* [certero quite de pie trasero]?
AMARNATH: Ese fue un quite de *front foot* [pie delantero], no *back foot drive* [trasero] [...] fue magnífico [...] fue realmente *wristy* [bien muñequeado].
COMENTARISTA HINDI: Sí, fue bastante *risky* [arriesgado]. ¡Wadekar no debería haber jugado de ese modo!
AMARNATH: Señor comentarista, *wristy* no significa *risky*. Significa que fue un golpe de muñeca...

Aun cuando la traducción de Cashman no es del todo perceptiva y sensible, de todos modos pone de manifiesto que la conversión del cricket en algo vernáculo debe superar no pocos escollos lingüísticos. Lo que Cashman no notó, sin embargo, es que mediante la discusión al aire de estos errores los hablantes hindi de a poco van domesticando términos relativamente esotéricos propios de la jerga del cricket como *wristy* ["golpe de muñeca"].

La hegemonía del cricket en los medios de comunicación (por lo general, motivo de queja por parte de simpatizantes e hinchas de otros deportes) creció aun más luego de la llegada de la televisión. Después de un comienzo muy modesto a fines de la década de 1960, con audiencias relativamente pequeñas, la televisión actual transformó por completo la cultura del cricket en India. Como ya lo señalaron muchos comentaristas, el cricket parece haber sido hecho a la medida de la televisión, debido a sus muchas pausas, su concentración espacial de la acción y su formato extendido. Tanto para la audiencia como para los avisadores, parece ser el deporte televisivo perfecto.

La televisión es la avanzada de la privatización del tiempo libre y el entretenimiento en la India contemporánea (y en todo el mundo). En la medida en que los espacios públicos se vuelven cada vez más violentos, desordenados e incómodos, aquellos que pueden comprarse un televisor consumen sus espectáculos en compañía de familiares y amigos. Esto vale para los dos grandes de la cultura de masas: el deporte y el cine. En el primero de los casos por medio de la transmisión en vivo y en directo y en el segundo por medio de retransmisiones y videocasetes, tanto el estadio como la sala de cine están siendo reemplazados por el *living* como marco del espectáculo. Los partidos de prueba todavía cuentan con una buena asistencia pero las multitudes son cada día más irregulares y volátiles. Habiendo dejado de ser una experiencia compleja compartida por ricos y pobres, en la actualidad ir al estadio es una experiencia bastante más polarizada y escabrosa, y muchos optaron, por lo tanto, por reemplazarla por la experiencia más privada, omnisciente y calma del *living* y la pantalla del televisor. Como ocurre en todas partes del mundo respecto a los espectáculos a gran escala, los propios espectadores que asisten a los partidos son, ellos mismos, uno de los puntales y principales protagonistas de un espectáculo total ejecutado para el disfrute de los telespectadores. La multitud no está en el estadio solamente para disfrutar de la naturaleza viva del espectáculo sino para atestiguar y aportar una evidencia del espectáculo en función de los telespectadores. Esa audiencia es una parte del espectáculo para aquellos que lo ven desde su casa. Esto también es parte del proceso de nacionalización y descolonización.

La televisión reduce a los equipos y las estrellas extranjeros a un tamaño más manejable; domestica visualmente la naturaleza exótica del deporte, en particular para aquellos que hasta ese momento sólo escucharon los partidos por la radio. Para un país cuyas estrellas de

cine son sus principales celebridades, la televisión transfiere a los espectáculos deportivos una cierta calidad y autoridad cinematográfica. En una civilización donde *ver* (*darsan*) es el sagrado instrumento de comunión, la televisión intensificó el estatus de estrellas de los grandes jugadores del cricket indio. Los jugadores de prueba indios nunca fueron objeto de mayor adulación como en la década pasada en que los partidos más importantes fueron vistos e intensamente vividos por televisión. Ésta profundizó una pasión nacional por el cricket que había sido cultivada por la radio, pero tanto el relato y el comentario radial como las transmisiones de televisión fueron reforzados, desde el punto de vista de la recepción y la participación de la audiencia, por un notable aumento de libros, revistas deportivas y cobertura en la prensa escrita, no sólo en inglés sino también en las lenguas vernáculas.

La proliferación de noticias, biografías de las estrellas del deporte, comentarios y literatura de instrucción, sobre todo en las áreas donde más se juega al cricket, funciona como telón de fondo y marco crítico para la fuerza especial de la televisión. Mientras que este tipo de material vernáculo es leído –o escuchado, por los que no leen–, la radio es escuchada e imaginada como algo vivo que está ocurriendo en simultáneo, y la cobertura televisiva realiza la transición al espectáculo. Estas formas culturales mediadas por los medios de comunicación de masas contribuyeron a formar un público que es extremadamente multitudinario, capaz de leer y comprender las sutilezas del deporte en diversos sentidos, y capaz de volcar en el cricket las pasiones que se generan a partir de leer, escuchar o mirar la televisión.

El papel de la literatura de masas vernácula en este proceso es crucial porque lo que estos libros, revistas y panfletos consiguen es construir un puente entre las culturas y lenguas vernáculas y el idioma inglés, ponerle a las fotos los nombres de los jugadores extranjeros en caracteres y sintaxis índicos, y reforzar el cuerpo de los términos de contacto (términos en inglés trasladados al hindi, al marathi o al tamil) que se escuchan por la radio. Algunos de estos materiales literarios también son de instrucción y contienen diagramas muy elaborados y textos explicativos que acompañan esas ilustraciones y que tienen por función explicar los diferentes golpes, estilos, reglas y la lógica del cricket a lectores que posiblemente no tengan absolutamente ningún conocimiento del idioma inglés. Este proceso de vernaculización, que yo examiné con mayor detalle y atención a partir de un corpus de materiales en marathi,[1] provee de un repertorio verbal que permite

[1] Estos materiales incluyen las revistas en lengua marathi *Chaukar*, *Ashtapailu*, *Kriket Bharati* y *Shatkar* que tienen, a su vez, sus contrapartes en idioma tamil, hindi y bengalí. Estas revistas proveen historias, anécdotas y chismes acerca de la vida de las estrellas del cricket, reseñas de libros de cricket escritos en inglés, noticias y análisis de este deporte en Inglaterra y en otras partes de la Commonwealth, y, a veces, también cobertura y comentarios de otros deportes, películas y entretenimientos populares. En estas revistas, tanto en el texto como en los avisos publicitarios, el cricket es textualmente vernacularizado e inscripto dentro del *glamour* de la vida cosmopolita. Un análisis detallado de estos materiales requeriría un estudio aparte. Estas revistas, junto a libros escritos por jugadores de cricket, tales como *Shatak aani Shatkar* (autobiografías de Ravi Shastri y Sadip Patil en idioma marathi escritas por *autores fantasmas*), forman la base para la descolonización lingüística y literaria del cricket. Le estoy profundamente agradecido a Lee Schlesinger, quien se tomó el trabajo de buscar y conseguirme muchos de estos materiales en las librerías, veredas y callejones de Poona.

a una gran cantidad de indios experimentar el cricket como una forma lingüística familiar y, de esta manera, liberarlo de ese aire inglés que al principio era lo que le daba su intriga y su autoridad moral.

Los comentarios de radio vernáculos (y más tarde en la televisión) son el primer paso en la domesticación del vocabulario del cricket, puesto que no proveen solamente un vocabulario de contacto sino también un nexo entre este vocabulario y el entusiasmo del drama del partido que se está viendo o escuchando, sus golpes, su ritmo, su sensación física. La naturaleza inglesa de la terminología del cricket es, de este modo, trasladada a los mundos de los lenguajes hindi, marathi, tamil y bengalí, pero a la vez se la pone en un contacto íntimo con la práctica misma del deporte tal como tiene lugar en las calles, en los parques y en los jardines de los edificios de apartamentos de las grandes ciudades de India, y en los espacios vacíos de muchos pueblos del interior. De este modo, la adquisición de la terminología del cricket en la lengua vernácula refuerza el sentido de la competencia corporal en el deporte, el que es a su vez fuertemente estimulado por su televisación regular. Las grandes estrellas del cricket son objeto de imitación, sus nombres se usan como sobrenombres de niños, y la terminología propia del juego –sus golpes, jugadas y estrellas, sus reglas y sus ritmos– se va volviendo parte de la pragmática vernácula y de un sentido de la competencia física experimentada como propia.

El vasto corpus de materiales impresos en las lenguas vernáculas refuerzan este nexo entre el control de una terminología determinada y el entusiasmo y la habilidad corporal proveyendo grandes cantidades de información, estadísticas y saber local acerca de este tema, todo lo cual contribuye a apoyar todavía más la competencia lingüística y también visual de los indios, que se sienten apenas parcialmente cómodos en el mundo angloparlante. En los muchos libros, revistas y panfletos en lenguas vernáculas, las reglas, los golpes y la terminología del cricket (por lo general trasladados literalmente del inglés de tal modo que permanecen como parte de la ecúmene lingüística del cricket internacional) son muchas veces acompañados por diagramas esquemáticos. Las extensas notas y discusiones acerca de las vidas y los estilos de los jugadores (tanto de los indios como de los extranjeros), o el modo en que tales discusiones se van asentando y arraigando en debates y diálogos ya más detallados en torno a cuestiones de juicio o de reglamento (como, por ejemplo, en torno al tema del arbitraje neutral), muestran cómo estos materiales impresos van entrelazando la terminología del cricket al cuerpo en tanto lugar de uso del lenguaje y de experiencias. Además, al localizar estos materiales de instrucción en el ámbito de las noticias, los chismes, las conversaciones acerca de los famosos o los hechos sensacionales que rodean al cricket, éste es transportado e integrado dentro del mundo bastante más amplio de las celebridades, las polémicas y los contextos que existen por fuera del deporte mismo, todo lo cual lo interna aun más en un terreno lingüístico cercano, propio y familiar.

La revista *Kricket-Kricket* en lenguaje hindi es un excelente ejemplo del mundo *interocular* del lector vernáculo (cf. Appadurai y Breckenridge, 1991b), ya que esta publicación contiene avisos publicitarios de literatura de ficción, revistas de historietas indias, diversos productos para uso corporal, tales como lentes de contacto o distintas lociones de origen local, y hasta álbumes de fotografías de los astros del cricket. También hay avisos de distintos libros de bolsillo del tipo de "cómo hacer tal o cual cosa" o de los llamados de *autoayuda*, en su mayoría dedicados a explicar la técnica de la taquigrafía o a cómo realizar

una instalación eléctrica, así como temas algo más extravagantes, como es el caso del método casero para hacer lubricantes para máquinas. Por último, abundantes y lujosas fotos de las estrellas del deporte y numerosas notas periodísticas a propósito de determinados partidos y torneos colocan al cricket dentro del espléndido mundo de la moda semicosmopolita, en la que el cricket aporta la sutura textual a un colage bastante más vasto y diverso, conformado a partir de todo tipo de materiales que tienen que ver con las fantasías y los estilos de vida modernos. Debido a que revistas como *Kricket-Kricket* son producidas y vendidas a costos relativamente bajos, la calidad del papel y de las fotografías también es bastante mala; muchas veces no resulta del todo fácil distinguir las noticias y las notas de opinión de los avisos publicitarios relacionados con otros tipos de literatura y de servicios. El efecto total o de conjunto, por lo tanto, es el de una trama y un flujo sin fin de impresiones verbales y visuales de cosmopolitismo en el cual el cricket funciona como tejido conector. Otras publicaciones vernáculas son más castas y menos *interoculares* que ésta, pero cuando consideramos que son tomadas junto a otros materiales y, en especial, junto a las experiencias adyacentes de la radio, la televisión o las filmaciones de los partidos, no cabe duda de que la cultura del cricket que se consume por parte de los lectores semi angloparlantes es netamente políglota y poscolonial.

Quizás sean todavía más importantes las historias de los periódicos y revistas, así como los propios libros que tratan acerca de la trayectoria dentro del cricket de las diversas estrellas, las del presente igual que las del pasado. Lo que estas historias vernáculas consiguen es situar las habilidades y el entusiasmo propios del deporte en narraciones lingüísticamente accesibles y manejables por parte de la gente común, haciendo de este modo comprensibles no solamente a las estrellas sino también las vidas de quienes las rodean. Esas vidas que pueden ser leídas se convierten en la base para una renovada intimidad respecto a la recepción de los programas de radio o de la cobertura televisiva de los partidos de cricket y, por esta vía, hasta los movimientos corporales más torpes del más rústico de los jóvenes, equipado de la peor manera y jugando en la más rudimentaria de las canchas, quedan conectados, en el nivel del lenguaje y del cuerpo, al mundo de los principales espectáculos de cricket. El hecho de que muchos de estos libros y panfletos son escritos o bien en forma anónima o bien por escritores profesionales no disminuye en nada su fuerza e impacto en tanto herramientas utilizables por los lectores externos al mundo angloparlante para lograr un entendimiento del cricket. Al conectar la vida de una estrella del cricket con lugares, situaciones, eventos, escuelas, maestros, directores técnicos o compañeros de equipo se va generando, de hecho, toda una estructura narrativa en la que el cricket cobra vida y sus estrellas se tornan más cercanas y comprensibles (para un excelente ejemplo de lo anterior, cf. Shastri y Patil, 1982).

La naturaleza general de la experiencia mediática es en la actualidad fuertemente sinestésica. El cricket es leído, escuchado y visto, y el impacto de la vivencia diaria, los ocasionales pantallazos de partidos y figuras famosas y los sucesos algo más predecibles de los espectáculos que se pasan por televisión, todo conspira no solamente en favor de su vernaculización sino también en favor de inyectar los principales términos y figuras del lenguaje propios del cricket en las prácticas corporales y fantasías relacionadas con el cuerpo de muchos jóvenes varones indios. Los textos impresos, la radio y la televisión se refuerzan unos a otros poderosamente y crean un ambiente en el cual el cricket es simultáneamente

vivido como algo fantástico y de otro mundo (debido a sus estrellas, su naturaleza espectacular y su asociación con el *glamour* de los partidos de prueba y la intriga internacional), y al mismo tiempo, como algo familiar y muy cercano a la vida cotidiana, debido a que se presenta en forma de vidas, manuales y noticias que ya no están más mediadas por el idioma inglés. En la medida en que los indios de las distintas regiones lingüísticas de India ven y escuchan las narraciones de cricket transmitidas por radio y televisión ya no lo hacen como neófitos tratando, a duras penas, de entender el idioma inglés, sino como espectadores culturalmente competentes y perfectamente versados en el *tema*, que ya fue completamente vernaculizado. En tal sentido, existe un complejo conjunto de recursos y atajos pedagógicos y vivenciales por medio de los cuales la recepción del cricket pasó a ser un instrumento clave para la constitución de la subjetividad y de la agencia social en el marco del proceso de descolonización.

El imperio contraataca

Desde el punto de vista de la recepción, la descolonización supone la adquisición de una competencia cultural respecto del cricket por parte de la masa de espectadores, y este aspecto de la descolonización supone, por consiguiente, la suerte de apropiación de competencias que todos estamos dispuestos a festejar y aplaudir. Pero también debemos acercarnos a la descolonización desde el punto de vista de la producción, y es aquí donde entramos en el complejo mundo de la industria del espectáculo, del auspicio y el apoyo estatal, y de gigantescas ganancias por parte de entidades privadas.

Si bien es cierto que los indios de las clases bajas o provenientes de los pueblos y áreas rurales del interior de la India fueron capaces de entrar en el mundo cosmopolita del cricket mediante el apoyo real y oficial durante el período inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial, el relativamente amplio espectro de clases que suele caracterizar incluso a los mejores equipos de la India no habría podido ser mantenido tras la guerra de no ser por el fascinante y ciertamente inusual patrón de mecenazgo del cricket por parte de las grandes corporaciones, sobre todo en Bombay, pero también a lo largo y ancho de toda la India. El patrocinio del cricket por parte de las grandes corporaciones es un factor inquietante en la sociología del deporte en India. Sus rasgos esenciales son los siguientes: muchas compañías prestigiosas escogen contratar a los jugadores de cricket más sobresalientes al comienzo de sus carreras; les dan todas las libertades y facilidades necesarias para poder cumplir con los rigurosos calendarios de entrenamiento (*en las redes*), que les asegura poder mantenerse en buena forma, y, sobre todo, para asegurarles un empleo seguro en los planteles de la empresa, al término de sus carreras como jugadores de cricket. Este tipo de empleo de los jugadores fue visto –sobre todo en sus comienzos, en Bombay, durante la década de 1950– como una forma muy beneficiosa de publicidad social, redundando en una actitud favorable hacia las compañías por su apoyo a un deporte cada vez más popular, a sus estrellas y a la salud de la imagen nacional en los torneos internacionales. El empleo de los jugadores de cricket por parte de las corporaciones no sólo significó la promoción del talento en las grandes ciudades, sino que, por ejemplo, el Banco Estatal de la India (una gigantesca empresa pública) reclutó una gran cantidad de excelentes

jugadores de cricket, que fueron empleados en las distintas sucursales del banco dispersas por toda la India, de manera que sólo este patrocinador fue responsable por el desarrollo de ese deporte en las áreas alejadas de las grandes ciudades, cunas del cricket indio. De este modo, el mecenazgo del cricket por parte de las corporaciones es responsable de proveer una forma casi profesional de sustento y seguridad a un deporte que, en lo profundo y en el plano ideal, se piensa *amateur*, así como también un fuerte incentivo para atraer a los jóvenes de las clases bajas y de las áreas semirrurales de India.

Ese apoyo corporativo significó que, haciendo una inversión relativamente baja, el Estado, sin embargo, pudo cosechar un enorme provecho en términos de sentimiento nacional. Mientras que el patrocinio del cricket a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial fue, sobre todo, un emprendimiento comercial por parte de las principales corporaciones (como parte de sus relaciones públicas y sus presupuestos de publicidad), el Estado en India fue en extremo generoso en su extensión del apoyo mediático a este juego deportivo. Esta alianza entre inversiones controladas por el Estado –a través de los medios de comunicación, la provisión de la ley y el orden, los intereses comerciales privados que dan seguridad a la carrera de los jugadores y un complejo órgano público (aunque no gubernamental) llamado la Oficina de Control– es lo que aportó la infraestructura necesaria para la transformación del cricket en la mayor pasión nacional en las cuatro décadas posteriores a la independencia de India en 1947.

La fase televisada de la historia del cricket en India, por supuesto, es uno de los componentes de la intensa y reciente comercialización del cricket y de la mercantilización de sus figuras principales. Al igual que otras figuras deportivas en el mundo capitalista, las superestrellas más conocidas del cricket indio son en la actualidad metamercaderías: al tiempo que ellas mismas están a la venta, inyectan el combustible para la circulación y venta de muchas otras mercaderías. El deporte está crecientemente en manos de los avisadores, los promotores y los empresarios, y la televisión, la radio y la prensa escrita alimentan la pasión nacional por el deporte y sus estrellas. Esta mercantilización de los espectáculos públicos, a primera vista, parecería ser, simplemente, la expresión india de un proceso mundial y, en tal sentido, no representaría ni un proceso de descolonización ni de nacionalización sino un proceso de recolonización por parte de las fuerzas del capitalismo internacional. Sin embargo, lo que en realidad representa con toda claridad es el agresivo estado de ánimo de los capitalistas indios dispuestos a apropiarse del enorme potencial que tiene el cricket desde un punto de vista comercial.

Convertido en una pasión nacional por los procesos del espectáculo, en las dos décadas pasadas el cricket pasó a ser un entretenimiento de masas y, para algunos, un medio de ascenso social; en este sentido, se fue asociando cada vez más con la cuestión de triunfar (Nandy, 1989b). El público indio se ha vuelto francamente cada vez más ambicioso y hambriento de victorias en los partidos de prueba, y cada vez más molesto y proclive a maldecir cuando se pierde, ya sea de anfitrión o de visitante. En tal sentido, jugadores, directores técnicos y gerentes, todos caminan en la cuerda floja, cosa que nunca antes había pasado. Y si bien todos ellos aprovechan los beneficios de la comercialización y el estrellato, se tienen que comportar de una manera cada vez más complaciente con los críticos y las multitudes, que ya no toleran ni contratiempos ni reveses de ningún tipo. Esto significó un marcado aumento en la presión respecto a la excelencia técnica.

Luego de un rotundo declive que va desde mediados de la década de 1950 hasta fines de la década de 1960, en 1971, el cricket indio obtuvo algunas victorias espectaculares contra Inglaterra y las Indias Occidentales, ambas como visitante. Aunque el equipo de 1971 fue aclamado tanto por multitudes como por críticos, se ha sugerido que tales triunfos se debieron, en gran medida, a una cuestión de suerte y a la pobre actuación de los otros dos equipos. No obstante, el año de 1971, bajo el liderazgo de Ajit Wadekar, significó, sin lugar a dudas, un punto de inflexión en la historia del cricket indio. Si bien luego de esa fecha hubo durísimas derrotas y retrocesos, en 1971, los jugadores indios habían demostrado que podían vencer a sus antiguos amos coloniales en su propia casa, lo mismo que a los formidables jugadores del Caribe, también en sus propias canchas. Estas victorias de 1971 marcaron la inauguración psicológica de un nuevo cricket indio más seguro y audaz.

La década de 1970 fue un período durante el cual todos los equipos de prueba fueron humillados por las Indias Occidentales, que exhibían un toque impresionante, bateadores brillantes, lanzadores extraordinarios (que realmente daban miedo) y una velocidad fuera de serie. El cricket se había convertido en un deporte caribeño, con todos los demás equipos del mundo a duras penas tratando de no desaparecer de la escena. En este contexto, el momento más dulce para el cricket indio fue cuando, en la temporada de 1983, consiguió ganarle al fortísimo equipo de las Indias Occidentales. Con esa victoria, India se convirtió en una fuerza mundial en el ámbito del cricket internacional, cuyos principales contrincantes pasaron a ser las Indias Occidentales y Paquistán, y no Inglaterra o Australia, que fueron desplazados a un segundo plano. Sudáfrica, Nueva Zelandia y Sri Lanka por lo general permanecieron fuera de los primeros puestos. Hacia 1983, Inglaterra parecía ser una fuerza agotada en el terreno del cricket de prueba (a pesar de sus ocasionales superestrellas, como Ian Botham), y la India una de las principales potencias del cricket.

Pero lo importante no era solamente que las ex colonias negras y marrones habían ahora pasado a dominar en el mundo del cricket. Lo significativo también reside en que sus triunfos coinciden con un período en el cual el impacto de los medios masivos de comunicación, la comercialización y la pasión nacional habían erosionado por completo los antiguos modales y la urbanidad victoriana asociados con este deporte. El cricket ahora es más agresivo, espectacular y, con frecuencia, antideportivo, con espectadores sedientos de victorias nacionales y con jugadores y promotores interesados en el dinero. Es muy difícil, por lo tanto, evitar concluir que la descolonización del cricket no habría ocurrido de no haber sido disociado de su barniz moral victoriano. De hecho, dicho proceso no se restringió exclusivamente a las antiguas colonias: como se señaló, en la misma Inglaterra el thatcherismo contribuyó, y mucho, para erosionar la ideología de la caballerosidad y del *juego limpio* que una vez llegó a dominar el cricket en su país de origen (Marshall, 1987).

En el presente, el cricket pertenece a otro mundo moral y estético, muy lejano, por cierto, del mundo imaginado por Thomas Arnold de Rugby. Nada expresa más claramente esta transformación del *ethos* del cricket como la llegada del fenómeno profesionalizado y estrictamente comercial del Campeonato Mundial de Cricket *(World Series Cricket)*, un paquete global centrado en los medios de comunicación, creado por un australiano llamado Kerry Packer. El torneo de Packer fue la primera gran amenaza tanto de la ecúmene colonial del deporte *amateur* como de la ética del nacionalismo en el cricket que siguió a

la Segunda Guerra Mundial, centrado como estuvo en la principal innovación realizada en este deporte desde la Guerra: *el cricket de un día*, en el cual el partido dura solamente un día, en vez de cinco o más días de juego, como sucedía antes.

El cricket de un día favorece un tipo de juego más arriesgado, agresivo, bravucón y fulminante, que se corresponde a la perfección con el tipo de intensa atención que demandan las frenéticas técnicas de publicidad para la televisión y con un mayor recambio y rotación de eventos y escenarios. El campeonato de Packer sorteó la cuestión de la lealtad a la nación en nombre del entretenimiento de masas y de los beneficios económicos a corto plazo para los jugadores. Los jugadores de cricket de las Indias Occidentales, ingleses, australianos y paquistaníes no tardaron en descubrir sus atractivos. Los jugadores indios, en cambio, respondieron de manera más lenta, en parte debido a que la estructura del mecenazgo del cricket todavía aportaba a los jugadores una seguridad laboral y económica con la que no contaban los jugadores en ningún otro país. Pese a todo, la audacia de la empresa de Packer era una clara señal de que el cricket atravesaba entonces una fase posnacionalista en la que su valor en tanto entretenimiento, su cobertura por parte de los medios de comunicación y la comercialización de los jugadores conseguirían trascender la lealtad a la nación propia de la temprana postindependencia y de la ética *amateur* victoriana del período colonial.

El cricket indio actual es una configuración compleja que expresa todas y cada una de sus fases y transformaciones históricas. La estructura reglamentaria del juego y los códigos de conducta dentro de la cancha todavía responden, al menos nominalmente, a los valores victorianos clásicos: la moderación, el autocontrol, el espíritu deportivo y el *amateurismo*. Al mismo tiempo, la lealtad nacional es un poderoso contrapunto a tales ideales y la victoria nacional a cualquier costo es una demanda tanto de las multitudes en los estadios como de las audiencias que siguen el deporte por radio y televisión. Finalmente, desde el punto de vista de los jugadores y los promotores, el código deportivo victoriano y las preocupaciones nacionalistas están subordinadas a los flujos transnacionales del talento, la fama y el dinero.

Este nuevo *ethos* es encapsulado mejor que nunca por la recientemente creada Copa de Australasia, que se realiza en el pequeño emirato de Sharjah, en la región del Golfo Pérsico, que posee una población considerable de inmigrantes indios y paquistaníes. Esta Copa de Australasia saca a relucir tanto la lógica comercial como la lógica nacionalista del cricket contemporáneo. En una extremadamente apasionante parte final del partido decisivo de 1986, que contó con una audiencia televisiva de quince millones de personas, Paquistán necesitaba cuatro carreras para ganar y las consiguió de un solo golpe en la última pelota del partido. Entre los asistentes al partido se hallaban estrellas de cine y muchas otras celebridades de India y Paquistán, así como grandes contingentes de inmigrantes del Sur de Asia que se ganan la vida en esta rica región del Golfo.

La Copa de Sharjah demuestra el largo camino recorrido por el cricket desde sus orígenes en los campos de juego de Eton. El mecenazgo por parte de capitales petroleros, la condición semiproletaria de la multitud de inmigrantes indios y paquistaníes en la región del Golfo que constituye el grueso de los asistentes al estadio, las estrellas de cine provenientes del subcontinente indio que asisten a terrenos deportivos creados por la riqueza petrolera islámica, una enorme audiencia televisiva en el subcontinente, premios econó-

micos multimillonarios así como millonarias ganancias por concepto de avisos publicitarios. Esto es, en definitiva, el golpe de gracia a los códigos de cricket de las clases altas victorianas y representa, por cierto, una ecúmene global diferente. Después de Sharjah, todo cricket es Trobriand, no solamente debido a los dramáticos cambios en las reglas asociados a esta famosa forma de jugar al cricket, sino que se ha concretado con éxito un proceso de expropiación del ritual de la hegemonía que en la práctica tenía Inglaterra desde sus orígenes, así como de su pátina moral victoriana. Desde la perspectiva de Sharjah, los de Eton son los que parecen de Trobriand.

Parte de la descolonización del cricket consiste en la corrosión del mito de la comunidad de naciones angloparlantes (Commonwealth) vagamente hermanadas y unidas por haber sido parte del extinto Imperio Británico y, en consecuencia, por una historia y cultura compartidas. Actualmente, esta comunidad pasó a ser sobre todo una comunidad deportiva (algo parecido a lo que sucedió con la Ivy League en Nueva Inglaterra, al noreste de los Estados Unidos). Políticamente, la comunidad es apenas una vaga sombra de la civilidad imperial. Desde el punto de vista comercial, político y diplomático no es más que una farsa: en las islas Fiji se expulsa a los inmigrantes indios; en Sri Lanka, los sinhalas y los tamiles se matan entre ellos (mientras que los equipos de cricket sinhalas están de gira por India); Paquistán e India están siempre balanceándose al borde de la guerra; las nuevas naciones de África se hallan embarcadas en una serie de enfrentamientos orientados a la mutua aniquilación.

Pese a ello, los Juegos del Commonwealth son una empresa internacional seria y con mucho éxito, y el cricket global sigue siendo, en esencia, un asunto del Commonwealth. Pero esta comunidad constituida por el cricket de hoy no es en absoluto una comunidad ordenada de ex colonias británicas unidas por su adhesión común a un código victoriano y colonial. Por el contrario, en el presente, la comunidad es una realidad agónica, en la que una diversidad de patologías (y sueños) *poscoloniales* son echados a rodar en el contexto de una herencia colonial común. Ya no es más, por lo tanto, un instrumento para la socialización de la población negra y marrón en los modales y protocolos públicos del Imperio, sino un instrumento que sirve para movilizar el sentimiento nacional al servicio del espectáculo y su comercialización transnacional.

La peculiar tensión entre el nacionalismo y la descolonización puede verse con claridad en la diplomacia del cricket entre India y Paquistán, la cual supone múltiples niveles de competición y cooperación. Quizás el mejor ejemplo de cooperación, acorde con el espíritu de la descolonización, lo constituya el complejo proceso mediante el cual políticos y burócratas del más alto nivel de estas dos naciones antagónicas se unieron a mediados de 1980 para hacer que la Copa Mundial de 1987 se realizara en el subcontinente indio en lugar de Inglaterra, emprendimiento que contó con el apoyo financiero del Grupo Industrial Reliance (la empresa de negocios más grande, poderosa y agresiva de la India contemporánea) y con el aliento de los líderes de ambos países (Salve, 1987). Sin embargo, en Sharjah, lo mismo que en cada rincón de la India, de Paquistán o de otros lugares luego de la partición territorial, los partidos de cricket entre India y Paquistán no son otra cosa que guerras nacionales apenas disfrazadas. Ahora bien, el cricket no es tanto una válvula de escape a través de la cual canalizar la hostilidad popular entre estas dos poblaciones sino que, en realidad, es una arena compleja en donde se representa, una y otra vez, la curiosa mezcla de animosidad

y fraternidad que caracteriza a las relaciones entre estos dos Estados-nación que hasta hace muy poco estaban unidos. Inglaterra, en todo caso, ya no es más parte de la ecuación, ni en la tensa política de la región del Kashmir ni en las canchas de cricket de Sharjah.

La reciente cobertura periodística de los partidos de la Copa de Australasia en Sharjah (Tripathi, 1990) sugiere que los países del Golfo Pérsico han pasado a ocupar un lugar cada vez más prominente en el mundo del cricket internacional y que la rivalidad nacional entre India y Paquistán fue deliberadamente subrayada, a la vez que contenida, a fin de crear un simulacro del actual conflicto en el Kashmir. Mientras que los ejércitos de ambos países están estacionados uno frente al otro a lo largo de la frontera del Kashmir, en las canchas, los equipos de cricket realizan un simulacro de una guerra adornada de estrellas.

Conclusión: los medios de la modernidad

Queda ahora retornar a las cuestiones generales planteadas al principio de este capítulo. El ejemplo del cricket sugiere algo de lo que conlleva descolonizar la producción cultural, y en particular, lo que definimos como formas culturales *duras*. En este caso, especialmente desde un punto de vista indio, las fuerzas clave que han contribuido a erosionar el marco moral y didáctico del cricket victoriano son: la nacionalización del mecenazgo, tanto en el sentido de encontrar patrocinadores locales cuyo estilo pueda acomodar la forma como de encontrar audiencias que puedan ser atraídas al espectáculo; el apoyo estatal por la vía de subsidios masivos a los medios de comunicación; e intereses comerciales, ya sea en las formas corrientes o estándar de mercantilización contemporáneas o en la forma algo más inusual del patrocinio de jugadores por parte de las compañías. Fue, precisamente, esta convergencia particular de actores y factores lo que, en el caso indio, hizo posible la liberación gradual del cricket respecto de su marco de valores victoriano original y su subsiguiente animación por nuevas fuerzas asociadas al comercio y el espectáculo.

No obstante, ninguno de estos factores llega al fondo de nuestro problema, que sigue siendo por qué el cricket es una pasión nacional. ¿Por qué, en vez de habérselo simplemente aclimatado, el cricket se convirtió en símbolo de una práctica deportiva que parece personificar a la propia India? ¿Por qué se lo mira con tanta atención y ensimismamiento en todos los estadios, de Sharjah a Madrás, así como en todos y cada uno de los contextos mediáticos? ¿Por qué se adora a las estrellas del cricket todavía más que a las estrellas del cine?

Parte de la respuesta a estas preguntas, sin duda, reside en los profundos nexos que existen entre la idea del juego en la vida humana (Huizinga, 1950), la idea del deporte organizado como dinamizador de dos sentimientos muy poderosos, como lo son los sentimientos nacionales y de humanidad (MacAloon, 1984, 1990), y la idea de un deporte agonístico capaz de recalibrar la relación entre el tiempo libre, el entretenimiento y el placer en sociedades industriales modernas (Hargreaves, 1982; Elias y Dunning, 1986). Desde estas perspectivas, el cricket puede ser visto como una forma de juego agonístico que capturó la imaginación india de manera decisiva.

Sin embargo, para poder realmente dar cuenta del lugar central que ocupa este deporte en la imaginación india, uno tiene que entender cómo es que este juego es capaz de conectar

una cuestión de género con la nación, la fantasía y el entusiasmo y la emoción del cuerpo. Es cierto que entre las clases altas indias, especialmente en la medida en que son capaces de aislarse de las masas (ya sea quedándose en sus casas o mirando el cricket desde determinados lugares), las mujeres lograron llegar a ser tanto jugadoras como aficionadas al cricket. Sin embargo, considerando a la nación en su conjunto, el cricket sigue siendo una actividad dominada por los hombres, ya sea en términos de jugadores, empresarios, dirigentes, comentaristas, aficionados o asistentes al espectáculo. Los espectadores masculinos, incluso cuando no son dominantes en un espectáculo en vivo o frente al televisor, son de todas formas los espectadores ideales o preferidos para este juego, puesto que tanto en los espectáculos clave como en los partidos de prueba o en los principales partidos de un día sólo juegan hombres. La mirada de la mujer india, al menos por ahora, está doblemente desplazada: las mujeres no sólo casi siempre tienen que ver jugar a jugadores hombres sino que además también casi siempre tienen que ver a los hombres viendo jugar a otros hombres. Para el espectador masculino, mirar cricket es una actividad profundamente comprometida y sentida en el nivel de lo más profundo del propio cuerpo (Bourdieu, 1977), en la medida en que la mayoría de la población india por debajo de los cuarenta años de edad o bien presenciaron partidos de cricket o ellos mismos jugaron alguna forma local del juego, o leyeron acerca del cricket o lo vieron practicar. Es por esto que, para un indio, el placer de ver un partido de cricket está arraigado en el placer corporal de jugar o de imaginarse jugando –cosa que, en India, no ocurre prácticamente con ningún otro deporte–.

Puesto que el cricket, a raíz de la enorme convergencia entre el Estado, los medios de comunicación y los intereses del sector privado pasó a ser identificado con *India*, con una habilidad *india*, con la potencia y la esencia *indias*, con el espíritu de equipo *indio* y con las victorias *indias*, el placer corporal que se halla en el centro de la experiencia masculina de ver un partido es simultáneamente parte de la erótica de la nacionalidad. Esta erótica, sobre todo para los jóvenes varones de clase trabajadora o del proletariado lumpen de toda la India, está conectada en lo profundo con la violencia, no sólo porque todo deporte agonístico se nutre de la inclinación a la agresividad sino porque las demandas divisivas de clase, de etnicidad, de idioma y de región, en efecto, hacen de la nación una comunidad profundamente cuestionada y disputada. El placer erótico de ver jugar al cricket, en el caso de los sujetos varones indios, es *el placer de la agencia* en una comunidad imaginada; agencia que en muchos otros ámbitos les es violentamente disputada. (Para un ángulo levemente diferente acerca de este mismo asunto, cf. Mitra, 1986.) Este placer no es ni del todo catártico ni vicario puesto que jugar al cricket es cercano e, incluso, es parte de la experiencia de muchos hombres indios. Es sí, sin embargo, magnificada, politizada y espectacularizada sin perder sus nexos con la experiencia vivida de la competencia corporal y sus lazos agonísticos. Esta serie de conexiones entre género, fantasía, nación y excitación corporal no podría haber tenido lugar de no haberse dado un conjunto de contingencias históricas que incluyen el imperio, el mecenazgo, los medios de comunicación y el comercio –contingencias que vienen a ser el escenario del actual entusiasmo encarnado que despertó el cricket en India–.

Ahora sí podemos volver al rompecabezas por el que comenzamos. ¿Cómo fue que el cricket, una forma cultural *dura* en la que un sistema de valores, de significados y de prácticas se hallan tan fuertemente amarrados, pudo haber sido tan profundamente nacionalizado o *indianizado*? O, visto desde otro ángulo, ¿cómo fue que el cricket pudo ser

tan radicalmente *desvictorianizado*? Pues bien, la respuesta consiste en que durante el proceso de su vernaculización (mediante periódicos, libros, radio y televisión), el cricket se convirtió en un emblema de la nacionalidad india al mismo tiempo que se fue inscribiendo y arraigando, en tanto práctica, en el cuerpo (del hombre) indio. La descolonización, en este caso, no supone simplemente la creación de una comunidad imaginada por la vía del capitalismo de imprenta como lo sugirió Anderson (1983), sino que también supone la apropiación de habilidades agonísticas que luego serán las que aporten pasión y propósito a la comunidad imaginada por esta vía. Quizás ésta sea la gran contribución de los deportes de espectadores (como opuestos a tantas otras formas de cultura pública) a la dinámica de la descolonización.

Puesto que el género, el cuerpo y la erótica de la nacionalidad pueden converger a modo de poderosa coyuntura a través de otros deportes (tales como el fútbol o el *hockey*, que también son muy populares en India, incluso hoy en día), uno todavía podría preguntarse por qué esto ocurrió con el cricket y no con el fútbol o el *hockey*. Aquí no tengo más remedio que hacer un salto especulativo y sugerir que el cricket es el foco ideal de la atención nacional y de la pasión nacionalista debido a que proporciona la posibilidad de experimentar con lo que podríamos llamar *los medios de la modernidad* a una amplia variedad de grupos en la sociedad india. A aquellos grupos que constituyen el Estado, sobre todo mediante el control de la televisión, les ofrece un sentido de ser capaces de manipular el sentimiento nacionalista. A los tecnócratas, los publicistas, los periodistas y los editores que controlan los medios de manera directa, les da un sentido de capacitación y habilidad en el manejo de las técnicas y las tecnologías de televisación de los espectáculos deportivos, de manipular a los encargados de la publicidad del sector privado, de controlar la atención pública y, en general, de ser ellos mismos los que, en definitiva, dominan los medios de comunicación. Al sector privado, el cricket le ofrece un medio para conectar la industria del tiempo libre, el sistema de estrellas y el nacionalismo dando un sentido de dominio de las técnicas de mercadeo y promoción. Al público espectador, el cricket le ofrece un sentido de competencia cultural en lo relativo a este deporte mundial (asociado, a su vez, con una noción, todavía presente, de la superioridad tecnológica de Occidente), y también le ofrece el placer, algo más difuso, asociado al *glamour*, el cosmopolitismo y la competitividad nacional. A la audiencia de clase media le proporciona el placer privatizado de trasladar el sistema de estrellas y el sentimiento nacionalista al ambiente protegido y desinfectado del *living* de su casa. A los jóvenes de la clase trabajadora y lumpen les ofrece un sentido de pertenencia a un grupo, violencia potencial y el tipo de excitación y emoción corporal tan característico del fútbol inglés. A los telespectadores, lectores y radioescuchas rurales, el cricket (apropiadamente vernaculizado) les da un sentido de control sobre la vida de las estrellas, la electricidad de las ciudades y el destino de las naciones. En todos estos casos, mientras que, por un lado, los fines de la modernidad pueden ser entendidos (y disputados) de diversas maneras –como paz mundial, capacidad nacional, éxito individual, virilidad del equipo, movilidad de clase social, etcétera–, por otro lado, los medios de la modernidad contenidos en el cricket suponen una confluencia de intereses vividos como propios, de modo que tanto los productores como los consumidores de este fenómeno cultural puedan compartir la emoción de la *indianidad* dejando de lado, momentáneamente, sus múltiples cicatrices divisoras. Por último, y aunque quizás sea lo me-

nos consciente de todo, el cricket les ofrece a todos estos grupos y actores un sentido de haberse apropiado de este juego y, sobre todo, de habérselo quitado a los hábitos coloniales ingleses, tanto en el nivel del idioma, del cuerpo y de la agencia social como también en el nivel de las competencias, las finanzas y el espectáculo. Si en India no existiera el cricket, seguramente se habría inventado algo parecido a partir de lo cual poder realizar experimentos públicos con los medios de la modernidad.

6. El número en la imaginación colonial

A FINES DE 1990, durante los últimos meses del régimen de V. P. Singh y la turbulenta transición que llevó a S. Chandrasekhar al gobierno, India (especialmente el norte, donde se habla hindi) fue sacudida por dos grandes explosiones sociales. La primera, vinculada al Informe de la Comisión Mandal, opuso entre sí a los miembros de las diferentes castas de un modo que muchos creyeron que iba a derivar en la destrucción de la cultura política y del propio Estado. La segunda, asociada con la ciudad sagrada de Ayodhya, hizo que se enfrentaran hindúes y musulmanes por el control de dicho lugar sagrado. Ambos sucesos, que tienen que ver con cuestiones que atraviesan la sociedad y la cultura india, y cuyas diversas interrelaciones fueron abundantemente señaladas y analizadas a lo largo de los últimos meses, tienen que ver principalmente con el tema de la asignación de derechos (¿cuáles son sus derechos?) y el tema de la clasificación de los miembros de la sociedad (¿a qué grupo social pertenece usted y dónde se encuentra situado en el paisaje político?). Este capítulo explora las raíces coloniales de una de las dimensiones de la siempre volátil política de comunidades y de clasificación en la India contemporánea. En tal sentido, sigue el camino abierto por muchos autores que recientemente han buscado la continuidad entre la política de castas y la política comunitaria, la política de representación de grupos a lo largo del siglo XX (Kothari, 1989a, 1989b; Shah, 1989) y el papel de los censos coloniales (Thapar, 1989). Sin embargo, los vínculos específicos y distintivos entre la enumeración y la clasificación en la India colonial todavía no se determinaron, y esto es, precisamente, lo que me propongo realizar en este capítulo.

El famoso libro de Edward Said (1978) tiene como una de sus preocupaciones fundamentales analizar las formas de conocimiento que constituyen lo que él denominó el *orientalismo*, aun cuando él no especifica claramente cómo es que se conectan, exactamente, el proyecto de conocimiento orientalista, por un lado, y el proyecto colonial de dominación y extracción, por otro. De todas formas, Said sienta las bases para el argumento de este capítulo de dos maneras. Al discutir los diversos modos por los que el discurso del orientalismo creó un paisaje de exotismo, extrañeza y diferencia, Said explica que "desde un punto de vista retórico, el orientalismo es absolutamente anatómico y *enumerativo*; usar su lenguaje y su vocabulario es quedar implicado en una tarea de particularizar y dividir las cosas orientales en partes y elementos manejables" (1978, p. 72, el destacado es mío). Algo más adelante, en el mismo libro, Said sugiere que al pretender exhumar las lenguas muertas orientales, los orientalistas se embarcaron en un proceso en el cual "la precisión en la reconstrucción, la ciencia y hasta *la imaginación* prepararían el terreno para una tarea que, en Oriente, luego sería completada por los ejércitos, las administraciones y las burocracias" (p. 123, el destacado es mío).

En este capítulo querría mostrar que el ejercicio del propio poder burocrático supuso en sí mismo una imaginación colonial y que, en esta imaginación, el número jugó un papel crucial. Mi argumento general es que tanto la exotización como la enumeración eran complicadas hebras de un mismo proyecto colonial y que en su interacción reside una parte fundamental de la explicación de la violencia grupal y el terror comunal en la India contemporánea. Al desarrollar este argumento querría dejar expresado que me baso en la preocupación y el trabajo de David Ludden (1993) respecto del *empirismo orientalista.*

La cuestión central es bien simple. ¿Existe una razón especial para la contabilización sistemática de cuerpos bajo los Estados coloniales en India, África y el Sudeste Asiáticos, o eso es simplemente una extensión lógica de la preocupación por los números en las metrópolis, es decir, en la Europa de los siglos XVI y XVII? Al formular esta pregunta y buscar una respuesta, también me inspiraron otros dos ensayos, uno de Benedict Anderson (1991) y el otro de Sudipta Kaviraj (1994), que, juntos, sugieren una importante nueva agenda para la investigación y crítica del gobierno colonial europeo. Tomando el caso del experimento colonial británico en India, intentaré desarrollar la idea de que si bien hemos prestado mucha atención a la lógica clasificatoria de los regímenes coloniales, casi no les hemos prestado ninguna a los modos en que utilizaron la cuantificación, tanto en los censos como en otros muchos instrumentos: mapas, informes de la situación del agro, estudios raciales y toda una variedad de productos que también conforman el archivo colonial.

Permítanme anticipar brevemente mi argumento. Entiendo que el Estado colonial británico utilizó la cuantificación durante su gobierno del subcontinente indio de una manera distinta a la empleada por el Estado británico en el nivel doméstico durante el siglo XVIII (Brewer, 1989) y a la utilizada por los Estados que lo precedieron en India, incluyendo a los mugales, que, por cierto, tenían elaborados aparatos para la contabilización, la clasificación y el control de las vastas poblaciones bajo su gobierno. Para construir mi caso, desarrollaré dos argumentos y formularé una serie de preguntas para su futura investigación. El primero –y más extenso– de mis argumentos persigue identificar el lugar de la cuantificación y la enumeración en las actividades de clasificación británicas en la India colonial. El segundo, apenas esbozado, intenta sugerir por qué, al revés de lo que podrían indicar las apariencias, esta variedad de *nominalismo dinámico* (Hacking, 1986) difiere de otros ejercicios numéricos llevados a cabo por Estados anteriores, tanto en las metrópolis como en las colonias.

Estrategias enumerativas

Mucho se escribió acerca de la virtual obsesión del Estado británico en India por clasificar a su población. El *locus classicus* de este tipo de literatura es el ensayo de Bernard Cohn "El censo, la estructura social y la objetivación del Sur de Asia" (1987), donde el autor muestra que, en India, los censos, lejos de ser un inocente instrumento de recolección de datos, por su forma y su lógica práctica producen un nuevo sentido de identidad basado en las categorías que utilizan, y que a su vez generan las condiciones para el desarrollo de nuevas estrategias de movilidad social, de estatus político y de lucha electoral. La dimensión clasificatoria del estudio de Cohn fue desarrollada por muchos autores, incluidos

Nicholas Dirks (1987), David Ludden (1993), Gyan Prakash (1990) y varios historiadores de la escuela de los estudios de las clases subalternas, como Ranajit Guha (1983), David Arnold (1988) y Dipesh Chakrabarty (1983). Más recientemente, este elemento fue resituado en el marco de un importante estudio acerca de la imaginación orientalista en India (Inden, 1990). La preocupación de Cohn en relación con el censo también fue difundida mediante una importante colección de ensayos a cargo de Barrier (1981). Todos estos historiadores mostraron, de muchas maneras, que las clasificaciones coloniales tuvieron por efecto reencauzar y reorientar distintas prácticas indígenas fundamentales en nuevas direcciones, al asignar un valor y un peso diferente a las concepciones preexistentes relativas a la identidad de grupo, las distinciones corporales o la productividad agraria. Sin embargo, casi no se prestó atención a la cuestión de los números, las mediciones y la cuantificación que también fueron una parte importante de la empresa colonial.

El vasto océano de los números concernientes a la tierra, los campos, las cosechas, los bosques, las castas, las tribus y muchas otras cosas más, recogidos durante el gobierno colonial a partir de comienzos del siglo XIX no fue una empresa utilitaria en un sentido simple o referencial. Su utilitarismo era una parte de un complejo que incluía técnicas de información, justificatorias y pedagógicas. Determinados funcionarios en determinadas posiciones del sistema y encargados de llenar formularios diseñados para producir datos numéricos (que sólo más tarde serían procesados) sí pensaban sus funciones y sus actividades en términos utilitarios, de una manera burocrática y casi de sentido común. Los números producidos por el Estado, por lo general, fueron utilizados para implementar diversas medidas prácticas, que incluyeron establecer el nivel de los impuestos agrarios, resolver disputas en torno a las tierras, asesorar las diversas opciones militares y, ya más avanzado el siglo, adjudicar la representación política y hacer cambios en las políticas de Estado en función de determinados reclamos indígenas. Seguramente, los números fueron muy útiles en relación con todos estos propósitos. Sin embargo, existe algo mucho menos obvio: que las estadísticas fueron generadas en tales cantidades que atentaban contra cualquier propósito burocrático unificado. Las estadísticas agrarias, por ejemplo, no estaban solamente repletas de errores técnicos y de clasificación sino que, además y sobre todo, alentaban nuevas formas de prácticas agrarias así como de autorrepresentación (Smith, 1985).

Es decir, a pesar de que en sus inicios las políticas coloniales de cuantificación estaban diseñadas en base a un imperativo utilitario, yo quisiera sugerir que los números, gradualmente, fueron pasando a ser, de manera mucho más importante, componentes de la ilusión del control burocrático y clave de un imaginario colonial en el que las abstracciones contables, tanto de personas como de recursos, en cada nivel que uno se pueda imaginar y por cada tipo de propósito que uno pueda concebir, crearon la idea de que se estaba ante una realidad indígena controlable. Los números fueron, además, parte de la reciente experiencia histórica de la adquisición de competencias culturales para la elite colonial (Thomas, 1987; Money, 1989), que había llegado a pensar que la cuantificación era socialmente útil. Existe amplia evidencia de que la significación de estos números o bien era nula o bien se agotaba en la cuantificación por sí misma, en vez de ser una referencia de la compleja realidad externa a las actividades del Estado colonial. A largo plazo, estas estrategias enumerativas contribuyeron a inflamar las identidades comunitarias y nacionalistas que, de hecho, terminaron por carcomer las bases del gobierno colonial. Uno se tiene que pre-

guntar, entonces, cómo es que la idea del número como instrumento de control colonial llegó a ser parte de la imaginación estatal.

En el caso de Inglaterra, para contestar a esta pregunta debemos remontarnos a la historia de los números, de la capacidad de leer y escribir, al fiscalismo de Estado y al pensamiento actuarial durante los siglos XVII y XVIII (Hacking, 1975, cap. 12; 1982; 1986; Brewer, 1989). Esta es, ciertamente, una historia bastante complicada, pero podemos decir que, hacia fines del siglo XVIII, el número, al igual que el paisaje, la herencia o el pueblo habían pasado a integrar el lenguaje de la imaginación política británica (Ludden, 1993). En esta imaginación política también se había implantado con gran firmeza la idea de que un Estado poderoso no podría sobrevivir sin hacer de la enumeración una técnica central de control social. Tan es así que, en Gran Bretaña, el censo fue objeto de un rápido avance técnico a lo largo del siglo XIX, cosa que, sin duda, contribuyó a hacer posible el vasto andamiaje del censo en la India de fines de siglo XIX. Un repaso de algunos materiales acerca del censo del siglo XIX en Gran Bretaña (Lawton, 1978) sugiere que, operando como lo hizo sobre la base de clasificaciones de sentido común compartidas tanto por los oficiales estatales como por la gente común y corriente, el censo británico no tuvo los efectos refractarios y generativos que sí tuvo en India.

Si bien aquí no voy a poder mostrar, de una manera definitiva, que las operaciones del censo británico en el nivel doméstico fueron diferentes que en India, hay tres sólidas razones para suponer que hubo diferencias importantes. Primero, las bases del censo británico eran abrumadoramente territoriales y ocupacionales en vez de étnicas o raciales.[1] Segundo, en la medida en que en Inglaterra su preocupación era sociológica, el censo tendía a estar directamente relacionado con una política de representación, como en el caso histórico de los llamados *burgos podridos*. Por último, lo más importante, tanto el proyecto de censo británico como el francés (así como las incipientes ciencias sociales a las que estaban asociados) tendían a reservar sus investigaciones más incisivas e invasivas para sus respectivos sectores sociales marginales: los pobres, los libertinos sexuales, los lunáticos y los criminales. En las colonias, por el contrario, la población entera era vista como diferente de maneras problemáticas. Este tratamiento diferente de una y otra sociedad es una cuestión que se halla en el núcleo del orientalismo (Nigam, 1990, p. 287). Por lo demás, en India, esta inclinación orientalista estaba destinada a encontrarse con su contraparte local en la aparente cardinalidad de la diferencia tal cual es expresada en la ideología indígena de la sociedad de castas, que es como aparecía India a los ojos de Occidente. Las similaridades y las diferencias entre el proyecto colonial británico y el francés en este sentido todavía no fueron exploradas del todo, pero está claro que la preocupación acerca de la desviación y la marginalidad en sus propios países, en el Oriente, fue extendida y aplicada a la administración y el control de poblaciones enteras (Rabinow, 1989; Armstrong, 1990). Mientras que tanto en las metrópolis como en las colonias existieron claras e importantes conexiones entre la empresa de la clasificación, la ciencia, la criminología, y así sucesivamente, no parece ser que las actividades enumerativas hayan adoptado la misma forma cultural en Inglaterra que en India, aunque más no fuese por el hecho de que los ingleses

[1] Por "territorial" me refiero a la preocupación de los censos por los barrios, los condados y las regiones (Ludden, 1991).

no se veían a sí mismos como un vasto edificio de comunidades exóticas carentes de un gobierno y una cultura política dignos de llamarse así.

En un escenario colonial como el de India, el encuentro con Otro conjunto de grupos altamente –desde el punto de vista religioso– diferenciados seguramente se sumó a la preocupación metropolitana respecto de la ocupación, la clase, la religión, que eran todas partes importantes del censo británico del siglo XIX. Esto generó una situación en la que la caza y el archivo de esta información adquirió enormes proporciones y en la que, en el contexto del impulso empiricista, el dato numérico pasó a ser un elemento crucial. A esta altura del siglo XIX, el pensamiento estadístico se había vuelto un aliado del proyecto de control de la ciudadanía, tanto en Inglaterra como en Francia, ya fuera en el terreno de la infraestructura sanitaria, como en el planeamiento urbano, la demografía o la legislación penal (Hacking, 1975, 1982, 1986; Ewald, 1986; Canguilheim, 1989). Por lo anterior, seguramente haya resultado muy tentador para los burócratas europeos imaginar que contar con buenos datos numéricos haría mucho más fácil embarcarse en proyectos de control y de reforma social en las colonias.

Este argumento plantea dos cuestiones distintas pero relacionadas. ¿Fue India un *caso especial* o un *caso límite* en relación con el papel de la enumeración, la exotización y la dominación en las técnicas del Estado-nación moderno? Yo diría que sí, que fue un caso especial, porque en India la mirada orientalista se encontró con un sistema local de clasificación que parecía haber sido virtualmente inventado por una forma local –anterior– de orientalismo. No suscribo, sin embargo, la visión que plantea que los textos hindúes antiguos constituyen una simple variante de textos orientalistas posteriores, buscando justificar de este modo las tendencias exotizantes de, por ejemplo, los digestos legales coloniales. Desarrollar esta idea en profundidad nos apartaría demasiado de nuestra discusión, pero permítanme, simplemente, señalar que también el esencialismo es una cuestión de contexto y que la relación entre las prácticas de estereotipificación hindúes y el esencialismo británico en relación con el tema de las castas no pueden ser consideradas al margen de una exhaustiva comparación entre formaciones estatales y religiosas en contextos históricos muy diferentes.

De todas formas, sería tonto pretender que el orientalismo británico no se encontró en India con un imaginario social local que parecía valorizar las diferencias de grupo de una manera impresionante y fundamental. La casta en India, aun siendo una parte muy complicada del imaginario social indio que siempre fue refractada y reificada de maneras diversas mediante las técnicas de observación y control británicas, no fue, de ningún modo, una mera invención de la imaginación política británica. En tal sentido, la esencialización de Oriente, en India, tuvo una fuerza social que sólo puede resultar de la convergencia de ambas teorías acerca de la diferencia social respecto de una cuestión crítica fundamental: que los cuerpos de ciertas personas –y de grupos sociales enteros– expresan una diferencia social y un correspondiente estatus moral. En este punto es donde India es un *caso especial*. Pero si lo miramos desde el punto de vista del presente, puede que India también sea vista como un *caso límite* de la tendencia del Estado-nación moderno a apoyarse sobre ideas preexistentes de las diferencias lingüísticas, religiosas y territoriales para *producir la idea de "el pueblo"* (Balibar, 1991).[2]

[2] Debo esta diferenciación entre casos especiales y casos límites a Dipesh Chakrabarty, a quien también le debo haberme hecho notar que este problema era crucial para mi argumento.

El papel de los números en los complejos aparatos montados para la recolección de información, como el que fue construido en la India colonial, tuvo dos facetas que, en restrospectiva, necesitan ser distinguidas. Una de ellas es la faceta justificatoria y la otra es la disciplinaria. Una parte importante de la información estadística recogida por los funcionarios británicos en India no facilitó, simplemente, el aprendizaje o el descubrimiento respecto del gobierno de los territorios indios. Estos datos estadísticos también ayudaron en las discusiones y la enseñanza en el contexto del discurso y la práctica burocrática, primero entre la East India Company y el parlamento inglés y, más tarde, entre los oficiales de la Corona en India y sus jefes en Londres. (El trabajo de Smith de 1985 muestra la lógica general que conecta los informes, los manuales y los archivos en la India del siglo XIX.) Los números fueron un componente clave del discurso del Estado colonial debido a que sus interlocutores metropolitanos habían pasado a depender de los datos numéricos, aun cuando fueran de dudosa exactitud y relevancia, para elaborar sus principales iniciativas y políticas coloniales, ya sea en relación con los recursos como con lo social. Esta dimensión justificatoria del uso de los números en las políticas coloniales, obviamente, también se relaciona con los distintos niveles del Estado británico en India, donde los números fueron el combustible de un serie de luchas que se dieron entre los oficiales indios que ocupaban los niveles más bajos de la burocracia, los distintos comités, directorios y directores individuales –que llegaron a abarcar hasta al propio gobernador general de India–, que condujeron un constante debate interno acerca de la plausibilidad y relevancia de las distintas clasificaciones así como de los números correspondientes (Hutchins, 1967, p. 181; Dirks, 1987, caps. 10 y 11; Presler, 1987, cap. 2).

Los números relacionados con las castas, los pueblos del interior, los grupos religiosos, la producción, el rendimiento, las distancias o los depósitos eran parte del lenguaje de los debates relativos a las políticas coloniales, en las que su estatus referencial muy pronto fue bastante menos importante que su importancia discursiva como apoyo o negación de los distintos procedimientos clasificatorios y de los argumentos políticos basados en ellos. Es importante notar aquí que los números permitieron realizar paralelismos y comparaciones entre tipos de lugares y pueblos muy diferentes, que eran un modo muy conciso de transmitir grandes cantidades de información y que fueron una suerte de formularios breves por medio de los cuales poder aprehender y apropiarse de ciertas características –por cierto, bastante recalcitrantes– del paisaje social y humano de India. Es decir, no es que los números no hayan servido para un propósito lisa y llanamente referencial en la pragmática colonial, siendo útiles para indicar diversos aspectos del mundo social indio a los burócratas y a los políticos, sino que esta función referencial, por lo general, nunca fue tan importante ni tuvo tanto peso como su función retórica. Esto en parte se debió al hecho de que la misma vastedad de los números manejados en los principales debates acerca de las políticas coloniales del siglo XIX, por lo general, hicieron que su dimensión estrictamente referencial e informacional fuera, en la práctica, inabarcable, y por consiguiente, imposible de manejar.

No obstante, las funciones justificatorias de estas estrategias numéricas parecen no haber superado en importancia a sus funciones pedagógicas y disciplinarias. Respecto de esta última, las ideas de Foucault acerca de la biopolítica son, por cierto, sumamente relevantes a nuestro caso, dado que el Estado colonial se veía a sí mismo como una parte del cuerpo político indio, al tiempo que estaba simultáneamente dispuesto a reinscribir la política del

cuerpo indio, sobre todo en su intervención en el sati, en la práctica de balancearse colgado, en los ritos de posesión y en otras formas de manipulación corporal (Dirks, 1989; Mani, 1990). Volveré sobre este punto más adelante. Sin embargo, el tema de los números complica algo las cosas. Porque lo que está en juego aquí no son simplemente las necesidades logísticas del Estado sino también sus necesidades discursivas, concebidas, en lo fundamental, como necesidades estadísticas.

En efecto, esto no era simplemente una cuestión de aportar un montón de números a un aparato político cuya forma discursiva había sido construida a través de un fenómeno europeo muy complejo que incluyó el pensamiento probabilístico y las políticas cívicas. También era cuestión de disciplinar al vasto conjunto de la burocracia del Estado colonial (cf. Smith, 1985, y Cohn, 1987), así como a la población que estos oficiales pretendían controlar y reformar, de modo que los números pudieran pasar a ser un elemento indispensable de sus prácticas y estilo burocráticos.

Números y políticas catastrales

La instancia de quiebre entre el momento empírico y el momento disciplinario de la numerología colonial puede verse en muchos de los documentos técnicos producidos a mediados del siglo XIX. Existen muchas maneras de conceptualizar dicha ruptura, incluida la que la considera una "transformación del censo como instrumento impositivo en un instrumento de conocimiento", según manifestó Richard Smith (1985, p. 166), quien identifica este giro como algo que tuvo lugar en el Punjab hacia 1850. En la discusión que sigue a continuación utilizo un documento proveniente de India occidental, de aproximadamente ese mismo período, para ilustrar la formación del nuevo tipo de mirada numérica propio del Estado colonial de mediados del siglo XIX.

Se trata de un documento publicado bajo el título de *Informe Conjunto de 1847*. Éste fue vuelto a publicar en 1975, esta vez en forma de libro, por el Departamento de Registros de Tierra del Estado de Maharashtra, en India occidental (Gobierno de Maharastra, 1975). El libro lleva como subtítulo: *Medidas y reglas de clasificación de las encuestas de Deccan, Gujarat, Konkan y Kamara*, y pertenece a una clase de documentos que muestra los intentos de la East Indian Co. por estandarizar la recolección de impuestos a lo largo y ancho de sus propiedades territoriales y por racionalizar un conjunto de prácticas surgidas a fines del siglo XVIII y a principios del siglo XIX al calor de la conquista de India. Es, por consiguiente, un documento de racionalización burocrática por excelencia, que persigue crear y estandarizar las reglas para el pago de impuestos en todas las tierras bajo jurisdicción de la East India Co. en la región de Deccan. Este documento también contiene una serie de cartas e informes de principios de la década de 1840 que revelan el serio debate existente entre la burocracia local y la burocracia central acerca de los detalles del mapeo de las tierras agrícolas en India occidental, así como acerca de los objetivos últimos de dicha actividad, tales como poder realizar tareas de asesoramiento y ayudar a resolver disputas de tierras. Por lo anterior, este documento es la quintaesencia de la política catastral.

Siguiendo a Ranajit Guha y su caracterización de lo que llama *la prosa de la contrainsurgencia* (1983), podríamos llamar al *Informe Conjunto de 1847* un clásico ejemplo de la

prosa de la dominación catastral. Esta es una prosa compuesta, en parte por reglas, en parte por órdenes, en parte por apéndices y en parte por cartas y peticiones, que forman un todo y que, por lo tanto, deben ser leídas como un conjunto. En esta prosa, los debates internos de la burocracia a cargo de los impuestos, la pragmática de la formación de reglas y la retórica de las utilidades siempre acompañaban las recomendaciones finales de nuevas prácticas técnicas por parte de autoridades en varios niveles. Por eso, estos son documentos cuya retórica manifiesta es técnica (es decir, positivista, transparente y neutral) pero cuyo subtexto es contestatario (respecto de los superiores) y disciplinario (respecto de los subordinados).

El grueso del documento, como casi todos los de su clase, es verdaderamente borgiano, luchando por encontrar métodos textuales y representaciones adecuadas para poder captar y aprehender, simultáneamente, tanto una visión panorámica de las tierras agrícolas de la India como sus más pequeños detalles. La analogía con la clásica historia de Jorge Luis Borges, acerca de un mapa que por tan detallado resultaba ser tan grande como el dominio que perseguía iconizar (por lo tanto, inútil como mapa), no es fantástica ni caprichosa, como lo evidencia la siguiente queja por parte de un oficial acerca de una técnica cartográfica previa:

> En la época en que Pringle realizó el relevamiento de Deccan había un tipo de información tan intrincada y detallada, bajo el título de *kaifiats*, que decidimos que lo más expeditivo era tirarla por inútil. Por su extensión y complejidad tales informes terminaban por oscurecer, en vez de elucidar, los temas que abordaban. Además, era tan vasto que hacía imposible revisarlo y detectar sus errores. (Nota de 1975: los *kaifiats* preparados acerca de los pueblos estudiados por Pringle llegaban a medir 300 yardas de largo.) (*Informe Conjunto de 1847*, p. 55.)

A pesar de esta queja de 1840 a propósito de los muchos absurdos de corte borgiano de los primeros esfuerzos por relevar y mapear la India colonial, la tensión entre la economía representacional y el detalle no desaparece. A lo largo de la década de 1840, continúa la contienda que enfrenta a las autoridades a cargo de las encuestas e informes con la Oficina de Recaudaciones, que aspiraba a que estos informes fueran simultáneamente más sinópticos y panópticos en sus descripciones. Primero está la relación entre las mediciones y la clasificación, que en sí misma fue objeto de discusión explícita en muchas de las cartas e informes previos al *Informe Conjunto de 1847*, que fue el que fijó las reglas y procedimientos básicos de medida en esta región por muchas décadas. En lo que tiene que ver con las mediciones, los oficiales británicos directamente responsables de realizarlas las percibieron como una cuestión de adaptar los métodos trigonométricos, topográficos y de trazado sobre el plano ya existentes, para producir mapas que ellos consideraban exactos y funcionales. Dichos oficiales estaban interesados en "multiplicar copias de tales mapas de la manera más económica y exacta posible, así como protegerlos de cualquier intento fraudulento de alteración que se pudiera dar en el futuro". En tal sentido, estos oficiales sugirieron que esos mapas "debían ser litografiados" (*Informe Conjunto de 1847*, pp. 9-10). Su preocupación por la exactitud de las mediciones ya parecía haber incorporado las ideas estadísticas existentes en aquella época acerca de los porcentajes de error y el *error promedio*, que de todos modos ellos buscaban reducir a su mínima expresión.

En cuanto a la clasificación, estos mismos oficiales reconocían que las clasificaciones eran bastante más escabrosas y truculentas que las mediciones. Respecto de las propias mediciones, sin embargo, se mostraban profunda e ingenuamente positivistas: "Estos resultados son de carácter absoluto e invariable, pudiéndose llegar a los mismos resultados, con igual exactitud y certidumbre, de muchas maneras" (p. 10). La clasificación de los campos con el propósito de realizar un asesoramiento confiable y ecuánime presentó una serie de dificultades que tenían que ver con la tipificación de las variaciones para poder clasificarlos, de modo que la clasificación fuese lo suficientemente general como para poder ser aplicada a una extensa región y lo suficientemente específica como para captar y abrigar las importantes variaciones con las que se encontraban en el terreno. La solución resultante supuso una clasificación de los suelos en nueve categorías, un complicado sistema de notación dirigido a los asesores de campo y un intrincado algoritmo para traducir estas variaciones cualitativas en valores cuantitativos relevantes para determinar las recaudaciones.

Dicho de otro modo, las detalladas disciplinas de la medición y la clasificación (una basada en las prácticas icónicas de la trigonometría y las técnicas de encuesta, la otra en las nociones numéricas y estadísticas del error promedio y del porcentaje de error) resultaban ser las técnicas gemelas por medio de las cuales se visualizaba una política impositiva equitativa y justa, basada en principios de aplicabilidad general y, a la vez, sensible a las posibles variaciones de índole local. Esta mentalidad –la generalidad de aplicación y la sensibilidad respecto de las variaciones particulares y de los pequeños detalles– fue la tensión central no sólo de la práctica catastral sino de todas las aspiraciones informacionales del Estado colonial. Como explicaré a continuación, esta mentalidad es también el nexo crucial entre la lógica catastral de la primera parte del siglo XIX y los censos humanos de fines de siglo XIX, tanto en términos de enumeración como de exotización.

Las discusiones que rodean al *Informe Conjunto de 1847* también revelan la tensión emergente entre las distintas variedades de conocimiento que constituyeron el empirismo orientalista. No debería sorprender a nadie que los oficiales más preocupados por las variaciones locales, con la exactitud de las mediciones de campo y con el principio de la equidad proporcional se mostraban resentidos respecto de las necesidades y de las demandas obsesivamente panópticas propias de los niveles más altos de la burocracia colonial. Literalmente ilustrando el poder del *suplemento* textual (en el sentido desconstruccionista del término), las tablas numéricas, las figuras y las gráficas hicieron posible que lo contingente –el montón de narraciones en bruto de las descripciones en prosa del paisaje colonial– pudiera ser domesticado y traducido al lenguaje abstracto, preciso, completo y frío de los números. Por supuesto, los números podían discutirse y ponerse en cuestión, pero esta disputa era de orden instrumental y, por consiguiente, se hallaba muy lejos del calor de la novela, de la luz de la cámara fotográfica y del realismo colonial de las etnografías administrativas.

Tales propiedades fueron particularmente valiosas para aquellos que buscaban domesticar la propia diversidad de regiones y pueblos que otros aspectos de la episteme oriental, como la fotografía, los diarios de viaje, los grabados y las exposiciones, tanto contribuyeron a crear. En 1840, el teniente Wingate, el oficial con la mayor responsabilidad en la traducción de las necesidades de evaluación y asesoramiento del Estado colonial respecto

de la región de Deccan en prácticas técnicas y burocráticas viables en el nivel local, le escribió una carta a su superior, el comisionado de recaudación en Poona, expresando claramente su frustración con los cambiantes intereses de la burocracia central: "El presente relevamiento e informe fue realizado con el exclusivo propósito de la recaudación, y en cuanto a que este informe sirva a un propósito geográfico y topográfico, es la primera vez que lo veo planteado. No es justo, por lo tanto, que al plan de operaciones se le critique que no cumple con objetivos que ni siquiera fueron contemplados a la hora de su concepción o durante su elaboración" (p. 69).

El oficial inmediatamente superior en la burocracia a cargo de los impuestos, aun cuando es algo menos directo que Wingate, expresa de todas maneras con mucha claridad que él está realmente perplejo acerca de la relación entre las necesidades de la recaudación y las necesidades *científicas* de sus superiores. Mediando entre dos niveles muy importantes de la burocracia, agrega, en la conclusión de una carta de gran importancia, que

> cada vez que un oficial de recaudaciones necesite un mapa para algo, tanto los mapas producidos luego del último relevamiento a cargo del mayor Jopp, como los que están siendo confeccionados por la Oficina de Recaudaciones de Deccan, y de los cuales le adjunto un ejemplar, me parece que son ampliamente suficientes; y si llegara a necesitarse algo todavía más exacto y detallado, seguramente será con algún fin científico especulativo, necesidad acerca de la que no tengo por qué expresar mi opinión (pp. 81-82).

Documentos como este *Informe Conjunto de 1847* fueron de una importancia capital para el disciplinamiento de los funcionarios –en especial, de los nativos del lugar– que ocupaban las posiciones inferiores en la burocracia en las prácticas empíricas del gobierno colonial. En la recolección de mapas, mediciones y estadísticas de todo tipo, estos documentos, así como las reglas que contienen y se debaten, muestran que los oficiales ingleses de menor rango querían asegurarse de que los estándares de la práctica administrativa colonial fueran llevadas a cabo sin descuidar el más mínimo detalle, sobre todo en el nivel de las minuciosas técnicas corporales que debían emplear los funcionarios encargados de realizar las mediciones. Estas técnicas pueden considerarse como técnicas disciplinarias aplicadas tanto para los oficiales europeos de bajo rango que ocupaban los estratos más bajos del aparato burocrático colonial, como para sus subordinados indios. Pero existía una diferencia importante. Mientras que los funcionarios ingleses posiblemente no reconocieran su propia sujeción al régimen de los números a través del lenguaje de la ciencia, del patriotismo o de la hegemonía imperial (con todo lo cual se sentían racialmente identificados), para los funcionarios indios estas prácticas representaban una inscripción directa sobre sus propias mentes y cuerpos de prácticas asociadas con el poder y con el carácter extranjero de sus gobernantes. En esto, lo mismo que en muchas otras áreas del control del trabajo y de los recursos coloniales, no todas las subalternidades resultan idénticas.

El vasto aparato burocrático montado para estimar y establecer el cobro de impuestos fue, de hecho, parte de un complejo sistema de disciplina y vigilancia en el cual, y mediante el cual, se inculcó a los funcionarios nativos toda una serie de hábitos numéricos (conectados con hábitos de descripción, iconografía y distinción). Tales hábitos, a su vez,

involucraron a los números mediante una compleja serie de roles, incluidos los de la clasificación, el ordenamiento, la aproximación y la identificación. La aritmética política del colonialismo fue literalmente enseñada sobre el terreno y traducida a algoritmos que habrían de transformar las futuras actividades numéricas en habituales e inculcar en la descripción burocrática una infraestructura numerológica.

A través de estas modalidades, la prosa del control catastral fue una suerte de ensayo y sentó las bases para el discurso posterior relativo a las comunidades humanas y su enumeración. Este ensayo tuvo tres componentes: creó el escenario para el uso extendido de técnicas enumerativas estandarizadas para mantener bajo control las variaciones materiales que presentaba la experiencia de campo; trató los aspectos físicos del paisaje lo mismo que su productividad y su variabilidad ecológica como separables (hasta cierto punto) de los complejos derechos sociales relacionados con el uso y el significado para la población rural de la India, y constituyó una preparación pedagógica para el tipo de régimen disciplinario que se requeriría más tarde para las personas encargadas de realizar los censos y elaborar las tablas, en todos los niveles.

El número (y la ideología estadística que subyace en él) fue la ligadura de todos estos textos catastrales y proveyó los nexos clave entre tales textos, los debates que manifestaban y las prácticas que se debían disciplinar. Así, mediante una lectura cuidadosa de estos documentos, en apariencia, simplemente técnicos, uno puede desenterrar tensiones y fracturas ideológicas así como prácticas educativas y de vigilancia, que ponen en evidencia que se trataba de bastante más que simplemente gobernar el territorio (Neale, 1969). El gobierno colonial tenía una función pedagógica y disciplinaria, de modo que el terreno también se utilizó para enseñar. La medición y clasificación de la tierra fue un ejercicio de entrenamiento para la cultura del número, en la cual las estadísticas se convirtieron en un discurso del apéndice que confería autoridad (y que indirectamente daba mayor peso a la porción verbal del texto), al tiempo que daba a los funcionarios y a los oficiales de mayor rango un sentido pedagógico y disciplinario de control, no solamente del territorio que pretendían gobernar, sino también sobre los funcionarios nativos mediante los cuales se debía hacer efectivo el gobierno. En lo que concierne al funcionario nativo, como cada página de tales documentos deja en claro, el régimen del número estaba allí, al menos en parte, para contrarrestar la naturaleza embustera constitutiva de la mayoría de los nativos, tanto de los productores rurales como de las personas a cargo de las mediciones.

Tenemos así una parte de la respuesta a la pregunta de la que partimos, es decir, qué papel especial juega la enumeración de cuerpos bajo el régimen colonial. A este respecto intenté sugerir que los números eran una parte cambiante del imaginario colonial y tenían una función justificatoria y pedagógica, además de su función más estrechamente referencial. La historia del gobierno británico en el siglo XIX puede por lo tanto ser leída, en parte, como el paso de una utilización funcional del número, en lo que se ha llamado el militarismo fiscal del Estado británico en el nivel doméstico (Brewer, 1989), a una utilización pedagógica y disciplinaria. Los cuerpos indios no sólo fueron gradualmente categorizados sino que se les asignó valores cuantitativos (Bayly, 1988, pp. 88-89), cada vez más asociados a lo que Ian Hacking (1986) denominó *nominalismo dinámico*, es decir, la creación de nuevas clases de identidad personal como resultado de las actividades oficiales de denominación y etiquetamiento.

El número jugó un papel crucial en dicho nominalismo dinámico en el contexto colonial, en parte debido a que aportó un lenguaje compartido para la transferencia de información, las disputas y la conmensuración lingüística entre centro y periferia, así como para las discusiones que se dieron en el seno del gigantesco ejército de burócratas intermediarios estacionados en India. El número fue así parte de la empresa de inscribir y *traducir* la experiencia colonial en términos comprensibles en la metrópolis y que fueran capaces de abarcar las peculiaridades etnológicas que aportaban los diversos discursos orientalistas. Las glosas numéricas constituyeron una especie de metalenguaje del discurso burocrático colonial capaz de contener y empaquetar lo exótico, en una época en que la enumeración de poblaciones y el control y la reforma de la sociedad habían llegado simultáneamente a Europa. Tales glosas numéricas, que aparecen como datos que acompañan descripciones y recomendaciones discursivas, deben ser entendidas como un marco normalizador para las extrañas realidades discursivas que los segmentos verbales de muchos textos coloniales necesitaron construir. Este marco normalizador funciona en tres de los niveles discutidos por Foucault: el nivel del conocimiento y el poder, el nivel de los textos y las prácticas, y el nivel de la lectura y el gobierno. Siguiendo la distinción establecida por Richard Smith (1985) entre gobernar en base a registros y gobernar en base a informes, se puede ver que mientras los números en los registros aportaban el balasto empírico al impulso descriptivo de la mirada colonial, los números en los informes aportaban, sobre todo, un marco normalizador con el cometido de balancear los aspectos contestatarios y polifónicos contenidos en las partes narrativas de dichos informes, las cuales comparten algunas de las tensiones presentes en lo que Guha (1983) dio en llamar *la prosa de la contrainsurgencia.*

El conteo colonial de cuerpos

Estas prácticas de contabilización, en el marco de una sociedad fundamentalmente agraria que ya había sido, en gran medida, prácticamente preparada para el control catastral por parte del Estado mughal, tuvieron además otra consecuencia fundamental. Tampoco fueron solamente un ensayo de las prácticas de conteo posteriores como las del censo nacional indio luego de 1870. También consiguieron realizar una tarea fundamental que hasta ese momento había pasado inadvertida. En efecto, el enorme aparato abocado a la recaudación de impuestos, el relevamiento del territorio y los cambios legales y burocráticos de la primera mitad del siglo XIX consiguieron bastante más que la transformación de la tierra en mercancía (Cohn, 1969): transformar a los señores en terratenientes y a los campesinos en arrendatarios (Prakash, 1990), transformar las estructuras recíprocas de regalos y honores en títulos de fácil venta, que eran semióticamente fracturados y pasaron a ser comercializados, aunque manteniendo parte de la fuerza metonímica que los vinculaba a determinados nombres propios. También lograron liberar a grupos sociales de las complejas estructuras grupales y prácticas agrarias localizadas en las que hasta ese momento se hallaban inmersos, como, por ejemplo, el *asentamiento silencioso* de los *inams* en el sur de India (Frykenberg, 1977; Dirks, 1987), de los *inams* en Maharashtra (Preston, 1989), de los trabajadores cautivos en Bihar (Prakash, 1990), o de los julahas en Uttar Pradesh

(Pandey, 1990). La enorme diversidad de castas, sectas, tribus y otros agrupamientos prácticos propios del paisaje indio fue traducida en un vasto panorama categórico desvinculado de las especificidades del terreno agrario.

Esta liberación aconteció en dos etapas, la primera, antes de 1870, cuando el tema de los asentamientos y los impuestos dominaba el proyecto colonial; y la segunda, entre 1870 y 1931, época del gran *censo del conjunto de la India*, cuando el proyecto colonial dominante pasó a ser la enumeración de las poblaciones humanas. Los años que van de 1840 a 1870 marcan la transición de una orientación a otra. El primer período crea el escenario para el segundo en tanto es dominado por una preocupación acerca de las bases físicas y ecológicas de la productividad de la tierra y las recaudaciones. Como ya dijimos, esta primera época separa esta variabilidad con respecto del mundo humano y social asociado a ella, en el contexto de un esfuerzo por llevar a cabo una batalla por la estandarización y contra las variaciones presentes en el terreno. En el segundo período, tan provechosamente explorado por Rashmi Pant (1987) en el contexto de las provincias del oeste, del norte y de Oudh, ocurre lo opuesto. Los grupos humanos –las castas– son tratados, en gran medida, como si se los pudiera abstraer de los contextos regionales y territoriales dentro de los que funcionan. Por supuesto que resulta importante señalar que tales proyectos coloniales estaban plagados de contradicciones internas –por ejemplo, el deseo de especificidad y *generalizabilidad* respecto del nombre de las castas para el censo del conjunto de la India–, de inconsistencias entre proyectos coloniales diferentes, y, lo que es más importante, el hecho de que las operaciones burocráticas coloniales no necesariamente transformaron las mentalidades ni las prácticas existentes en el territorio. Volveré sobre este asunto al final de este capítulo en la discusión acerca del sujeto colonial.

El seminal ensayo de Pant discute, precisamente, el modo en que la casta se volvió el lugar crucial de las actividades de los censos nacionales posteriores a 1870, desplazando otros sitios posibles. Junto con el ensayo de Smith (1985), el argumento de Pant nos permite ver que la práctica de la burocracia colonial, en tanto *locus* de agencia social por derecho propio, contingente e históricamente moldeado, contribuyó a crear una relación especial y particularmente poderosa entre la esencialización, la disciplina, la vigilancia, la objetivación y la conciencia de grupo en las últimas décadas del siglo XIX.

Los números jugaron un rol fundamental en tal coyuntura y el panóptico estadístico de los comienzos fue factor principal en la gravitación del censo en la transformación de la casta como el lugar privilegiado de clasificación social, en la medida en que la casta parecía ser la clave para comprender tanto la variabilidad social india como la propia mentalidad india. Apoyado sobre el trabajo anterior de Smith, Pant sostiene que el uso de la casta para *diferenciar el torrente de datos* fue aplicado por primera vez en esta región en el ámbito de las estadísticas de género sexual (1987, p. 148). Concretamente, en el informe del censo del conjunto de la India de 1872 para la región oeste, norte y de Oudh se argumentó que ciertas hipótesis acerca de la relación entre la proporción de hombres y mujeres y el infanticidio femenino podían explicarse solamente haciendo referencia al tema de las castas. Esta preocupación por tratar de explicar y controlar comportamientos exóticos es una prueba fehaciente de que el empirismo y la exotización no eran aspectos desconectados en el imaginario colonial en India. Este nexo entre las estadísticas empíricas y el manejo de lo exótico era la base de una orientación política general: que mucho de lo que se

necesitaba saber acerca de la población de la India se volvería inteligible sólo mediante una detallada enumeración de la población en términos de casta.

A pesar de que la historia posterior del censo del conjunto de la India muestra que en la práctica hubo enormes dificultades y anomalías relacionadas con el esfuerzo por construir una matriz de castas, nombradas y enumeradas, válidas para toda la India, tal principio no fue abandonado hasta la década de 1930. En palabras de Pant, "hacia el cambio de siglo, el estatus epistemológico de la casta, en tanto lugar donde poder reconocer unidades cualificadas y socialmente efectivas de la población de la India, se hallaba sólidamente asentado, como lo confirman los informes de los censos entre 1911 y 1931" (p. 149). Pero también vale la pena notar que, debido a que la cacería de datos referidos a la cuestión de las castas generó un flujo de información tan gigantesco y fuera de control, ya desde la década de 1860, en los informes de censo se daba prominencia sólo a las *mayorías numéricas*. Fue así que la preocupación por las mayorías numéricas emergió como el principio a partir del cual organizar la información de los censos. Este principio burocrático aparentemente inocuo es, por supuesto, un fundamento lógico para las ideas de grupos mayoritarios y minoritarios que de ahí en más han afectado las políticas hindúes musulmanas en la India colonial y la política de castas durante todo el siglo XX, hasta el presente.

Si bien es cierto que la casta en tanto *tropo fundamental* al que se recurrió a la hora de hacer la taxonomía del paisaje indio es un producto relativamente tardío del gobierno colonial (Pant, 1987), la esencialización más general de los grupos sociales de India se remonta, por lo menos, a comienzos del siglo XIX, si no antes, como lo ha demostrado Gyan Pandey (1990) respecto de las castas de tejedores en Uttar Pradesh. Hasta las últimas décadas del siglo XIX, sin embargo, la esencialización de los grupos sociales en los discursos orientalistas y administrativos tuvo lugar de una manera bastante separada de las prácticas enumerativas del Estado, salvo cuando tales discursos se hallaban conectados directamente con propósitos de recaudación bien localizados. Un análisis de un censo colonial en el sur de India que data de 1823 (Ludden, 1988) muestra que la preocupación finisecular por la clasificación social y la enumeración había existido desde muy temprano. A pesar de ello, este censo, tomado en su conjunto, parece todavía pragmático, localista y relacional en su tratamiento de los grupos sociales, en vez de abstracto, uniformizador y enciclopédico en sus aspiraciones. En los términos de Smith, todavía estaba orientado a la *recaudación de impuestos* en vez de a *la producción de conocimiento.*

A partir de 1870, sin embargo, los números no sólo habían pasado a ser un elemento integral del imaginario colonial y de las ideologías prácticas de los funcionarios de bajo rango, sino que los grupos sociales de la India habían sido discursiva y funcionalmente desligados de los paisajes agrarios locales y dejados a la deriva en la vasta enciclopedia social *panindia*. Tal liberación fue una función de la idea cada vez más extendida de que, mediante los censos, la morfología social de las castas podría aportar una matriz general para organizar el conocimiento acerca de la población de la India. Tales fueron las condiciones que explican el peso especial que tuvieron los censos en India luego de 1870, cuya intención fue cuantificar un conjunto de clasificaciones previamente establecidas, pero que de hecho terminó teniendo el efecto contrario, es decir, estimulando la movilización de estos grupos sociales en una variedad de formas políticas translocales de gran escala.

Aquí también se hace necesario señalar la diferencia fundamental entre los británicos y sus predecesores, los mughales. Mientras que los mughales dieron grandes pasos para mapear y medir la tierra bajo su control en función de su política de recaudación de impuestos (Habib, 1963), generando durante ese proceso gran parte del vocabulario impositivo que se usa hasta el día de hoy en India y Paquistán, nunca llevaron a cabo un censo de personas, hecho que Irfan Habib plantea como la razón principal por la cual resulta tan difícil estimar la población de la India mughal (Habib, 1982, p. 163). La enumeración de diversas cosas fue, ciertamente, parte del imaginario del Estado mughal, de la misma manera que lo fue su reconocimiento de identidades de grupos, no así su enumeración. En cuanto a las otras grandes formaciones políticas precoloniales del subcontinente indio, por ejemplo, el reino de Vijayanagara, ninguno de ellos parece haber compartido la modalidad lineal, centralizadora y productora de registros y archivos característica de los mughales, y su inclinación hacia los números respondía a una concepción, por cierto mucho más sutil, vinculada a una política cósmica de los nombres, los territorios, los honores, las particiones y las relaciones (Breckenridge, 1983). En tal sentido, los Estados no-mughales del subcontinente indio anteriores al período colonial, incluidos aquellos como el de los marathas que gobernaron dominios políticos monetizados de una manera muy elaborada (Perlin, 1987), no parecen haber estado interesados en utilizar los números como instrumentos de control social. En estos regímenes precoloniales, las actividades enumerativas estaban vinculadas a la recaudación de impuestos, la contabilidad económica, las ganancias de la tierra, mientras que la relación entre la enumeración y las identidades de grupo es prácticamente inexistente. Cuando tal relación existió, parece haber estado conectada a determinadas formaciones sociales, como el caso de los *akharas* (hermandades dedicadas a la gimnasia y a la lucha deportiva), y no a la enumeración de la población en general (Freitag, 1990).

Para que este impulso totalizador pasara a integrar el imaginario del Estado, el paso crucial intermedio fue la mirada esencializante y clasificadora del orientalismo temprano, de tipo europeo, seguido por el hábito enumerativo aplicado a la tierra, como ocurrió en la primera mitad del siglo XIX, y finalmente, por la idea de la representación política vinculada no a ciudadanos e individuos esencialmente similares sino a comunidades concebidas como inherentemente especiales. La mirada esencializante y exotizante del orientalismo en India en los siglos XVIII y XIX aporta el eslabón que faltaba para establecer el nexo entre las clasificaciones de los censos y la política de comunidades. Llegamos de esta manera al núcleo de mi argumento tanto en lo que respecta a las diferencias entre el régimen colonial en India, sus contrapartes metropolitanas y los regímenes que le precedieron, así como en cuanto a la relación entre la política clasificatoria colonial y la política democrática contemporánea. La enumeración del cuerpo social, concebido como un agregado de individuos cuyos cuerpos eran inherentemente exóticos y colectivos, aportó el escenario para que la diferencia entre grupos sea el principio central en la política. Conectar la idea de la representación a la idea de comunidades que comparten características biorraciales (internamente) y diferencias biorraciales (externamente) parece ser el punto fundamental del giro colonial en la política del Estado-nación moderno.

Lo que ocurrió en la colonia fue una coyuntura que nunca tuvo lugar en la metrópolis del Imperio: la idea de que las técnicas de medición eran una forma de normalizar las variaciones del suelo y el terreno se acopló a la idea de que la representación numérica era la

clave para normalizar la patología de la diferencia a través de la cual se representaba al cuerpo social indio. Así, la idea del *hombre medio* (*l'homme moyen* de Quetelet), introducida de contrabando por medio de estadísticas (su bajo vientre epistemológico), fue trasladada al terreno de la diferencia de grupos. Esto plantea una extensión orientalista de la idea metropolitana de la representación numérica de grupos (concebidos como conformados por individuos promedios) y la idea de los electorados separados, lo cual es una derivación natural de la idea de que India es una tierra habitada por grupos (tanto con un propósito civil como político) y que los agrupamientos sociales en India eran inherentemente especiales. Así, bajo el gobierno colonial, al menos en lo que concierne a la India británica, la dimensión numérica de la clasificación acarrea consigo la semilla de una contradicción singular, en la medida en que es llamada a dar cuenta de un mundo pensado como constituido por diferencias de grupo inconmensurables.

El nacionalismo, la representación y el número

El enfoque comunitario, que más tarde (en la primera parte del siglo XX) tendrá su manifestación más dramática en la formación de electorados separados para hindúes y musulmanes (Robinson, 1974; Hasan, 1979; Pandey, 1990), no fue en absoluto restringido a estas dos comunidades. Se construyó sobre la base de ideas previas acerca de la casta como el principio fundamental de una morfología general de la población india (conocida mediante el censo) e ideas todavía más anteriores acerca de los poderes de la enumeración para captar la variabilidad y la maleabilidad de la tierra y los recursos de la India. Tal acercamiento comunitario también fue crucial para definir las ideas de *mayoría* y *minoría* en tanto términos culturalmente codificados para referirse a los grupos dominantes y excluidos en el sur de India (Saraswathi, 1974; Washbrook, 1976, cap. 6; Frykenberg, 1987) así como en otras regiones. Por esto, no es en absoluto aventurado argumentar, como lo hicieron Rajni Kothari (1989a, 1989b) y otros autores, que el tejido mismo de la democracia india permanece adversamente afectado por la idea de la votación en bloque dominada numéricamente, como opuesta a una idea más clásicamente liberal del individuo burgués que vota como ciudadano democrático.

Aunque desbordaría el propósito de este capítulo mostrar en forma detallada cómo la importancia cognitiva de la casta en los censos de India de la década de 1870 anticipa la política comunitaria de este siglo, es preciso señalar que incluso después de 1931, cuando ya las castas habían dejado de ser una preocupación central de los censos en India, la idea de la política como una competencia entre *comunidades enumeradas* (concepto que le debo a Kaviraj, 1994) y esencializadas ya había arraigado profunda y firmemente, en el nivel de la política local y de la regional, y no necesitaba, por lo tanto, del estímulo de los censos para mantener su preeminencia en la política india. Como Shah (1989) señaló, en las últimas décadas de este siglo hubo un constante –y exitoso– esfuerzo por revertir la política posterior a 1931 de eliminar de los censos la contabilización de las castas.

Hannah Pitkin (1967) y otros autores escribieron con gran elocuencia acerca de la compleja relación entre el sentido moral, el político y el estético del problema de la representación. No creo que yo necesite volver a repetir aquí esta genealogía occidental, baste

señalar que, desde bastante temprano en la historia de la Ilustración, la idea de la democracia pasó a estar asociada con una idea de la soberanía representativa de los sujetos. En tal sentido, como lo apuntó Robert Frykenberg (1987) para el caso de India, la política electoral pasó a ser, por un lado, una política de la *representación* (del pueblo al pueblo; juego de espejos mediante el cual el Estado se torna virtualmente invisible) y, por otro lado, una política de la *representatividad*, es decir, una política de estadísticas en la cual algunos cuerpos son exhibidos y usados para significar otros cuerpos en base al principio numérico de la metonimia, en reemplazo de los diversos principios de representación que habían caracterizado a las ideas del gobierno divino en muchas culturas políticas premodernas.

Durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, el Estado colonial en India se encontró en una contradicción interesante en la medida en que persiguió utilizar las ideas de la representación y de la representatividad en los niveles inferiores del orden político indio, y principios paternalistas, monárquicos y cualitativos en los niveles superiores. El relato del autogobierno indio (que durante la segunda mitad del siglo XIX fue confinado a diversos organismos en el nivel del distrito y de la localidad) gradualmente se fue transformando en la lógica del nacionalismo indio, el que cooptó la lógica de la representatividad colonial y la utilizó para anexar la idea democrática de la representación como autorrepresentación.

De esta manera, la contabilización de los cuerpos, que durante la segunda mitad de siglo XIX había servido a los objetivos del gobierno colonial en los niveles inferiores, fue poco a poco transformándose en la idea de la representación de la identidad india (del autogobierno) en la medida en que el nacionalismo indio se fue convirtiendo en un movimiento de masas. Por supuesto, en retrospectiva, como Partha Chatterjee nos ayudó a ver, el nacionalismo sufrió por el hecho de compartir esta temática básica con el pensamiento colonialista, por la cual no pudo generar una crítica exhaustiva y a fondo de dicho pensamiento (Chatterjee, 1986). Así, la política de los números, sobre todo en lo que tiene que ver con el tema de las castas y las comunidades, no sólo es un veneno para la política democrática en India, sino que estas viejas identidades se fueron politizando de una manera radicalmente diferente de otras concepciones locales referentes a la relación entre el orden de los *jatis* y la lógica del Estado. El proceso por el cual las identidades hindú y musulmana fueron construidas en forma separada –en un plano macro– y transformadas, no solamente en comunidades imaginadas sino también en comunidades enumeradas, es apenas la patología más visible del paso de una política de la representación numérica a una sociedad en la que la representación y las identidades de grupo no tienen una relación numérica particular con la cultura política.

Ahora bien, a pesar de esto todavía se puede seguir sosteniendo que los gobiernos coloniales, tanto el gobierno británico en India como el de los otros regímenes europeos en otras partes del mundo, no fueron los únicos responsables de la construcción de tales comunidades enumeradas. Muchos grandes Estados no europeos, incluidos el Imperio Otomano, los mughales y varias dinastías de la China, tuvieron intereses numéricos. ¿Dónde reside, por lo tanto, la diferencia *colonial*? Para el Estado colonial maduro, los números formaban parte de un complejo imaginario dentro del cual las necesidades utilitarias del militarismo fiscal en el sistema mundial, la lógica clasificatoria de la etnología orientalista, la sombra de la idea democrática occidental de la representación numérica y la transición, en el nivel general, de una biopolítica clasificatoria a una biopolítica numérica generaron

una lógica que alcanzó su coyuntura crítica en las últimas tres décadas del siglo XIX y en las primeras dos décadas del siglo XX.

El resultado neto fue algo completamente diferente de todos los otros complejos aparatos estatales en lo relativo a la política del cuerpo y a la construcción de comunidades como cuerpos. Dicho de una manera más simple, puede que otros regímenes hayan tenido alguna preocupación por los números e, incluso, hasta por la clasificación, pero éstas se mantuvieron considerablemente separadas. Fue solamente en la compleja coyuntura de variables que constituyó al proyecto del Estado colonial maduro que estas dos formas de nominalismo dinámico confluyeron en la creación de una cultura política centrada alrededor de comunidades enumeradas con conciencia de sí. Cuando estas comunidades fueron, a su vez, enmarcadas dentro de un discurso oficial más amplio referente al espacio, el tiempo, los recursos y la relaciones sociales, que también fue fundamentalmente numérico, esto dio lugar a una aritmética política específicamente colonial, en la cual la esencialización y la enumeración de las comunidades humanas fueron no sólo actividades concurrentes sino inimaginables una sin la otra.

Esta aritmética es un aspecto crucial de la biopolítica colonial (al menos en lo que respecta a los británicos en India) no sólo porque supuso la abstracción de los números mientras que otros regímenes estatales tenían propósitos numéricos más concretos (recaudación de impuestos, obligación de dar horas de trabajo al Estado, y cosas por el estilo). El Estado colonial moderno combina la visión exotizante del orientalismo con el discurso familiarizante de las estadísticas. En dicho proceso, el cuerpo del sujeto colonial es simultáneamente transformado en algo extraño y, a la vez, dócil. Su extrañeza reside en el hecho de que viene a ser visto como un sitio donde tienen lugar una serie de prácticas crueles e inusuales, es decir, lugar de subjetividades perversas. Por otro lado, el conteo colonial de los cuerpos no sólo produce tipos y clases (siempre el primer paso para domesticar las diferencias) sino también cuerpos homogéneos (dentro de cada categoría), puesto que el número, por naturaleza, borra las idiosincrasias y, en la medida en que está obligado a limitar la extensión de las categorías, crea bordes alrededor de estos cuerpos homogéneos. En relación con este último aspecto, las estadísticas son a los cuerpos y los tipos sociales lo que los mapas son a los territorios, es decir, los cercan y les quitan los relieves. El nexo entre el colonialismo y el orientalismo, en consecuencia, es fuertemente reforzado no tanto como lugar de clasificación y tipificación (como se sugirió tantas veces) sino, sobre todo, como un lugar de enumeración, donde se cuentan cuerpos, homogeneizados y limitados en extensión. Así, el cuerpo ingobernable del sujeto colonial (que ayuna, festeja, se balancea colgado, realiza abluciones, se quema, sangra) es recuperado mediante el lenguaje de los números que hace posible que estos mismos cuerpos sean considerados, contados y usados para los múltiples proyectos de recaudación tributaria, sanitarios, de educación, de guerra o de generación de lealtades.

Hasta aquí, entonces, mi argumento podría ser leído como una sugerencia acerca de que el proyecto colonial de esencializar, enumerar y apropiarse del paisaje social habría tenido un éxito total. En efecto, ése no fue el caso y hay abundante evidencia, proveniente de las más diversas fuentes, de que los proyectos del Estado colonial de ningún modo fueron completamente efectivos, sobre todo en lo que tiene que ver con la colonización de la conciencia india. En diversos tipos de revueltas, tanto campesinas como urbanas, en di-

versas clases de escritos autobiográficos y de ficción, en muchas clases de formaciones y expresiones domésticas, y en varios tipos de prácticas corporales y religiosas, los indios de distintas clases continuaron realizando prácticas y reproduciendo visiones del mundo que preceden con gran antelación al régimen colonial. Por lo demás, los hombres y las mujeres de la India siempre han reelaborado sus concepciones del cuerpo, la sociedad, el país y el destino en función de diversos movimientos de protesta, de crítica interna y de franca rebelión contra las autoridades coloniales. De hecho, fue precisamente de tales fuentes de donde salió la energía de la resistencia local –energías y espacios (desde los grupos de oración y asociaciones atléticas hasta órdenes ascéticas y agremiaciones mercantiles) que constituyeron las bases sociales del propio movimiento nacionalista–. Fueron estas energías las que hicieron posible que alguien como Gandhi, lo mismo que muchas otras figuras menos famosas, pudiera reconquistar el terreno moral y social de manos de los británicos y hasta del propio discurso del orientalismo. Estas reflexiones nos retrotraen al problema ya tratado del sujeto colonial y de su relación con los proyectos enumerativos y clasificatorios del Estado.

No hay, por supuesto, ninguna generalización fácil que plantear en cuanto al grado de impacto que tuvo el esfuerzo por organizar el proyecto colonial en torno a la idea de comunidades esencializadas y enumeradas en la conciencia práctica de los sujetos coloniales en India. Sí resulta bastante fácil imaginar, no obstante, que sus efectos seguramente habrán variado en función de las diferentes dimensiones de la posición del sujeto colonial: su género sexual, su proximidad o lejanía respecto de la mirada colonial, su participación o distanciamiento respecto de la política colonial y del propio aparato burocrático. Es igualmente cierto que diversas personas y grupos indios permanecieron amarrados a su localidad (si no en términos de la realidad empírica, al menos en su memoria), independientemente de lo que dijese o viese el panóptico. También, mientras que algunos componentes del Estado colonial fueron activos propagadores de los discursos relativos a las identidades de grupo, otros de sus componentes, como los dedicados a la educación, la ley o la reforma moral, estuvieron más bien implicados en la construcción de lo que podría llamarse el sujeto colonial burgués, concebido como individuo. Si bien este problema no se puede resolver aquí, de cualquier modo necesita ser subrayado como uno de esos asuntos clave que cualquier interpretación de las comunidades enumeradas eventualmente tendrá que abordar y atender.

Pero aun cuando diferentes espacios permanecieran por fuera y al margen del panóptico colonial (ya sea debido a la agencia de los sujetos coloniales que resistieron como a las propias contradicciones de la bestia colonial), el hecho es que la mirada colonial y sus técnicas asociadas sí han dejado una marca indeleble en la conciencia política india. Una parte de esta herencia indeleble se puede ver en la cuestión de los números. Es la enumeración, en conjunción con las nuevas formas de categorización, la que produce el vínculo entre el impulso orientalista del Estado británico, que veía a India como una especie de museo o zoológico de lo diferente –y de las diferencias–, y el proyecto de reforma, que suponía transformar los cuerpos sórdidos, fláccidos, frágiles, femeninos y obsequiosos de los nativos en cuerpos limpios, viriles, musculares, morales y leales que pudieran ser llevados a adoptar las subjetividades propias del colonialismo (Arnold, 1988). Con Gandhi se da, precisamente, una revuelta del cuerpo indio, un despertar del yo indio y una reconfiguración del cuerpo

leal en el cuerpo ácrata y abundante en signos propios de la protesta nacionalista masiva (Bondurant, 1958; Amin, 1984). Pero el hecho de que Gandhi se muriera luego de haber visto cómo cuerpos definidos como *hindúes* y *musulmanes* se quemaban y profanaban unos a otros debe hacernos recordar que su triunfo contra el proyecto de enumeración colonial y la idea derivada del cuerpo político no fue completo, ni lo es hoy.

El cuerpo en llamas de Roop Kanwar (asociado al renacer de la conciencia Rajput de los hombres del pequeño poblado de Rajasthan), las autoinmolaciones de jóvenes, hombres y mujeres de clase media luego de que el Informe de la Comisión Mandal fuera revitalizado, y los cuerpos de los *kar sewaks* en Ayodhya y de los musulmanes en Lucknow y en otras regiones sugieren que las ideas indígenas acerca de la diferencia fueron transformadas en una política de comunidades feroz y mortal –proceso que tiene más de un origen histórico–. Pero esta yesca histórica y cultural no habría ardido con la intensidad y la voracidad que hoy presenciamos si no hubiera sido por su contacto con las técnicas del Estado-nación y, en particular, las que tienen que ver con el número. Las clases de subjetividad que los indios adeudan a las contradicciones del colonialismo permanecen en sombras y son en extremo peligrosas.

Parte III
Situaciones posnacionales

7. La vida más allá del primordialismo

EL MUNDO CONTEMPORÁNEO está repleto de ejemplos de conciencia étnica íntimamente asociados con el fenómeno del nacionalismo y la violencia étnica.[1] Ya no se puede seguir pensando la cuestión de la etnicidad como simplemente un principio más de identidad de grupo, como un recurso cultural más para la consecución de intereses de grupo o como una combinación dialéctica de ambos. Necesitamos una explicación de la etnicidad que explore y tenga en cuenta su modernidad, su contemporaneidad.[2] Quizás el índice más claro de la etnicidad moderna consista en que es capaz de atraer a personas y grupos que, por su enorme dispersión espacial y su mera fuerza numérica, son muchísimo más vastos que los grupos étnicos de los que se ocupaba la antropología tradicional. Los tamiles, los serbios, los sikhs, los malayos, los vascos y tantos otros son todos grupos muy grandes, todos reclaman su independencia nacional y todos se hallan envueltos en violentas confrontaciones con las estructuras estatales existentes, así como con otros grandes grupos étnicos. Su gran tamaño, la aspiración nacionalista y el uso de la violencia es la matriz que comparten estas nuevas etnicidades. Dicha matriz es el tema que me interesa tratar en este capítulo, aunque reconozco que el término *etnicidad* puede ser igualmente relevante para grupos más pequeños y menos violentos organizados en función de objetivos de corte más práctico o instrumental.

La caja negra del primordialismo

La tesis primordialista, en prácticamente todas sus formas (Shils, 1957; Apter, 1965; Isaacs, 1975), es de muy poca utilidad para explicar y dar cuenta de las etnicidades del siglo XX. Peor aun, dicha tesis nos distrae de ciertos hechos fundamentales acerca de las nuevas etnicidades de Asia y Europa en la década pasada. A fin de desarrollar y dar más

[1] Las versiones anteriores de este capítulo fueron presentadas en el Centro para Asuntos Internacionales de la Universidad de Harvard, en el Programa para el Estudio Comparado de las Transformaciones Sociales de la Universidad de Michigan y en el Centro de Estudios Asiáticos de la Universidad de Amsterdam, Holanda. También les estoy muy agradecido a quienes asistieron y participaron en cada una de estas conferencias, por sus preguntas exploratorias y sus útiles críticas.

[2] Aquí no puedo más que tener presente el planteo que hiciera Fredrik Barth, cuyo estudio sobre los grupos étnicos y los límites (1969) sigue siendo un clásico en el área de los estudios del contexto social de los procesos étnicos, respecto de la necesidad de llevar a cabo más estudios acerca de la relación entre la globalización y la movilización de las identidades étnicas (1995). Para un esfuerzo anterior igualmente orientado a conectar el problema de la etnicidad con el orden internacional, cf. Enloe, 1986.

sustancia a este planteo, querría proponer aquí el esquema de un nuevo enfoque de los movimientos étnicos, en particular en relación con sus momentos más violentos y destructivos. Tanto al argumentar que la tesis primordialista está seriamente averiada como al pensar la etnicidad como una forma de clasificación social históricamente constituida –que, por lo general, es naturalizada y tomada, equivocadamente, como si fuese una fuerza motriz primordial de la vida social–, aquí me apoyaré en una línea de trabajo precedente y muy importante dentro de la antropología (Geertz, 1963; Barth, 1969; Comaroff y Comaroff, 1992b).[3]

El primer paso consistirá en resumir el argumento primordialista. En esencia, plantea lo siguiente: todos los sentimientos de grupo que suponen un fuerte sentido de identidad, de un *nosotros*, se inspiran en los vínculos y relaciones de intimidad que mantienen juntas a las colectividades pequeñas como, por ejemplo, las basadas en el parentesco y sus extensiones. Es decir, la idea de las identidades colectivas basadas en la reivindicación de una misma sangre, un territorio o un lenguaje compartidos adquiere su fuerza afectiva de los sentimientos que se desarrollan y mantienen juntos a los pequeños grupos. Esta tesis engañosamente simple tiene ciertas cualidades particulares que necesitan ser señaladas. Por lo general se la invoca para explicar ciertos aspectos de la política; sobre todo, aquellos que tienen que ver con determinados grupos involucrados en diversas formas de comportamiento que, en los términos de dicho modelo, son consideradas irracionales.

Lo que está en juego aquí es la conjunción de dos polos de irracionalidad. Por una parte, un polo que resulta sumamente atractivo a nuestro sentido común, que es el polo

[3] En muchos sentidos, este capítulo persigue entablar un diálogo con la importante colección compilada por Clifford Geertz, *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (1963). Producido con el auspicio del Comité para el Estudio Comparado de las Nuevas Naciones de la Universidad de Chicago, ese volumen contiene ensayos y aportes de sociólogos, antropólogos y cientistas políticos y representa un momento sumamente interesante de interacción interdisciplinaria sobre el tema de la modernización en las nuevas naciones emergentes de Asia y África. Profundamente influenciados por la herencia de Max Weber, así como por los esfuerzos subsiguientes de Edward Shils y Talcott Parsons por interpretar a Weber en el marco de la antropología y la sociología estadounidenses, los ensayos de esta colección, en general, representan un positivo entusiasmo respecto a la modernización –que, en lo personal, no puedo compartir–. Algunos de estos ensayos también parecen suscribir la idea de la existencia de un sustrato primordialista en las sociedades de Asia y África, cosa que es, precisamente, el objeto directo de mis comentarios críticos en el presente capítulo. Otras contribuciones a este volumen, notablemente, el ensayo del propio Clifford Geertz, son muy cuidadosas a la hora de aclarar que cosas que pueden llegar a parecer como cuestiones primordiales de la vida social –tales como el lenguaje, el parentesco, la raza, etcétera– son precisamente eso: simplemente apariencias. Geertz lo ve como resultado y parte de la retórica de la naturaleza, la historia y las raíces culturales a la que recurren muchos políticos en estos nuevos Estados. La perspectiva primordialista todavía tiene mucho peso y vigencia. A modo de ejemplo, a más de dos décadas de publicada la mencionada colección compilada por Geertz todavía asistimos a la publicación de libros como *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World* (1986), compilado por John Stack. Esto demuestra la resistencia de la idea de lo primordial como un hecho natural de la vida social de los grupos étnicos y no como simple apariencia o tropo.

de la violencia de grupo, el etnocidio y el terror. El otro polo es el constituido por cualquier forma de comportamiento que parezca antimoderno, ya sea una escasa participación en instancias electorales, la corrupción burocrática, la resistencia a las técnicas de educación modernas o el rechazo a cumplir con las políticas del Estado moderno, ya sea con respecto a las técnicas de control de la natalidad como al aprendizaje del idioma oficial único (monolingüismo). La teoría de la modernización, especialmente en la forma en que fue aplicada en las nuevas naciones poscoloniales por los cientistas políticos estadounidenses, fue, en parte, responsable de definir e identificar este síntoma antimoderno del primordialismo. En los esfuerzos más recientes por explicar la violencia étnica, los dos objetivos explicativos de la teoría primordialista fueron sutilmente fundidos en uno solo, de tal modo que el primordialismo de la resistencia a la modernización fue ligeramente asociado e identificado con el primordialismo de la violencia étnica. El nexo entre ciertos fundamentalismos religiosos y determinados actos de violencia política dio una renovada credibilidad a estos dos síntomas tan diferentes del primordialismo. La explosión de las bombas colocadas en las torres gemelas del World Trade Center de Nueva York hizo que distintas formas populares de este pensamiento primordialista volvieran con toda su fuerza.

La perspectiva primordialista, en lo referido a la movilización de los grupos sociales, combina ideas ontogenéticas y filogenéticas del desarrollo humano. Es decir, de la misma manera que en la psicología occidental se piensa que el individuo lleva dentro de sí un núcleo afectivo que rara vez puede ser transformado y que siempre puede encenderse y activarse, igualmente se piensa que las colectividades sociales poseen una conciencia colectiva cuyas raíces históricas se hallan en un supuesto pasado remoto y no se puede cambiar con facilidad, pero que siempre está disponible y pronta a estallar en función de nuevas contingencias históricas y políticas. No debe sorprender, por lo tanto, que en Occidente se suela manejar con tanta comodidad la idea de asociar la infancia de los individuos con la inmadurez de determinados grupos sociales cuando se habla acerca de las naciones del mundo no occidental, aun cuando, en realidad, la explosión de los conflictos étnicos en Europa (sobre todo en Europa Oriental pero también en Europa Occidental) borró prácticamente la frontera entre Occidente y el mundo no occidental en lo que a la tesis primordialista se refiere. El hecho de que el viejo lenguaje de la modernización haya sido reemplazado por el tema de los obstáculos para construir la sociedad civil y una democracia sostenible no debería ocultar la persistencia de la tesis primordialista. Basta contar las veces que aparecen las palabras "tribu" y "tribalismo" en la prensa norteamericana para confirmarlo.

¿En qué consiste el error de la tesis primordialista? Uno de sus problemas es de orden lógico y se arraiga en las presunciones universalistas del argumento primordialista, sobre todo en sus formas más radicales derivadas del discurso de la Ilustración. Si todas las sociedades y todas las naciones están compuestas por unidades más pequeñas basadas en lazos primordiales, y si existen animosidades de índole étnica escondidas y al acecho en todas las culturas nacionales, ¿por qué sólo algunas explotan con una furia explícitamente primordialista? Ésta es una pregunta comparativa, y buena parte de la literatura de la política comparada de las últimas tres décadas ha intentado responder a dicha cuestión, unas veces haciendo referencia a factores estructurales y otras veces, a factores culturales. Por lo general, esas respuestas resultaron fallidas y poco convincentes debido a que existe creciente evidencia de que problema y solución presentan una sospechosa complicidad. Permítanme

ser más concreto: existe creciente evidencia de que los modelos occidentales de participación política, de educación, de movilización social y de crecimiento económico, que fueron ideados y calculados para conseguir distanciar a las nuevas naciones de sus primordialismos más retrógrados, tuvieron el efecto precisamente contrario. Es decir, estas medicinas, cada vez más, parecen crear desórdenes iatrogénicos. Este último argumento, que tiene muchos méritos, fue desarrollado de una manera moderada (Tambiah, 1986; Brass, 1994) pero también fue presentado de un manera más radical (Kothari, 1989c; Nandy, 1989a). No importa cuánto uno desearía culpar a los contextos políticos particulares por los fracasos de lo que se solía denominar como el desarrollo político (esto es, la maduración política entendida como superación y alejamiento de los peligros del primordialismo), en la actualidad hay demasiada evidencia de que es muy difícil separar el remedio de la enfermedad. Posiblemente, el mejor y más claro ejemplo de esto lo constituya el modo en que, en los países del Tercer Mundo, las fuerzas armadas del Estado se volvieron fuerzas brutales, corruptas, en expansión y contrarias a la sociedad civil.

Una forma de responder a esta situación incómoda y vergonzosa por parte de quienes se aferran a la tesis primordialista (aunque más no sea de manera implícita) es esgrimiendo la teoría del período de emergencia, durante el cual hay que hacer muchos sacrificios y trabajar duramente (como sostenían varios economistas norteamericanos en relación con el primer *shock* de la terapia de liberalización en la ex Unión Soviética). También fue puesta de manifiesto en el propio discurso de Václav Havel al término de su primer año de gobierno de lo que, en aquel entonces, todavía era Checoslovaquia, cuando sugirió que las sociedades de Europa Oriental debían pasar primero por un doloroso período de desintoxicación que podría, a su vez, dar lugar a la recurrencia de la fiebre primordialista –argumento que exhibe una curiosa afinidad con las tribulaciones marxistas relativas a la dictadura del proletariado como un período inmediatamente anterior a la efectiva desaparición del Estado de manera paralela al desarrollo de formas sustitutivas de autogobierno por parte de la sociedad civil socialista–. La argumentación comparativa enfrenta nuevas dificultades en la medida en que los conflictos y explosiones étnicas caracterizan a culturas políticas sumamente diversas, por ejemplo, en India, Checoslovaquia, Indonesia, Francia, Estados Unidos, Egipto, Sudáfrica, etcétera. ¿Qué tipo de teoría comparativa será capaz de explicar lo que tienen en común todos estos casos de turbulencias étnicas?

Una variante de la respuesta comparativa es histórica y se corresponde con el impulso desarrollista del caso primordialista. Esta versión del argumento plantea que aquellos países que tuvieron tiempo de llevar a la práctica el proyecto ilustrado de participación política –basado en la idea del individuo educado, postétnico y calculador, subsistiendo en el marco del libre mercado y tomando parte de una genuina sociedad civil– pueden llegar a ser capaces, en efecto, de mantener a raya los desórdenes del primordialismo. Se trataría, sobre todo, de sociedades que recorrieron diferentes versiones del modelo de la sociedad civil, es decir, las sociedades de Europa Occidental (las sociedades que hasta 1989 componían la OTAN) y Estados Unidos. Miembros en potencia de dicho club son las sociedades agresivamente capitalistas de Asia y América Latina, tales como Japón, Singapur, Taiwán, Corea del Sur, Chile, Argentina, Brasil y algún otro más. Por supuesto que una mirada rápida a este grupo de países a lo largo de las dos últimas décadas inmediatamente deja entrever el papel jugado por los Estados Unidos en varias formas de subsidio económico,

político e ideológico a estas sociedades, de tal modo que sus experiencias por superar y dejar atrás el primordialismo difícilmente puedan atribuirse al éxito y la vitalidad endógena del proyecto ilustrado. De cualquier manera, en muchas de estas sociedades se aplicó una fuerte dosis de autoritarismo de Estado (parafraseando aquella famosa y sutil distinción, establecida por Jeanne Kirkpatrick, entre Estados totalitarios y autoritarios). En otras palabras, si no se puede hacer que las sociedades dejen atrás el primordialismo por medio de la educación y la persuasión, siempre se puede recurrir a los golpes y a los palos. En el presente podemos afirmar que el camino hacia la democracia está pavimentado con los cuerpos de los demócratas. Y, por cierto, difícilmente podamos proponer a los Estados *duros* como ilustración y modelo de transición del primordialismo a la modernidad.

Aun aquellas sociedades que han tenido los períodos más largos y sin interrupciones de armonía étnica, o dicho de otra manera, donde se consiguió un pluralismo cultural relativamente satisfactorio, de una manera u otra parecen, actualmente, haber empezado a fracturarse y a hacer agua: consideremos, por ejemplo, los casos de India, de la ex Unión Soviética, Sri Lanka, el Reino Unido, Egipto, entre otros. Estas son sociedades que difieren en muchos aspectos. Cada una de estas sociedades siempre tuvo sus propias líneas de división étnica instaladas en su seno, pero todas ellas actualmente se están fracturando, no solamente a lo largo de tales divisiones sino también a lo largo de muchas otras grietas y líneas divisorias. Los esfuerzos realizados en Inglaterra para promover el multiculturalismo y para mejorar –lo que se dio en llamar– las relaciones raciales están fracasando claramente, en no poca medida debido a un contexto que hoy se parece a la caricatura de una economía del Tercer Mundo. En India, la división entre los hindúes y los musulmanes es apenas una de las muchas divisiones en el contexto de una sociedad que presenta múltiples movimientos étnicos y separatistas, atravesados por la más grande guerra de castas nunca vista en la historia del subcontinente, provocada por la resurrección del Informe de la Comisión Mandal en la década de 1990. En Sri Lanka, el conflicto sinhala-tamil produjo, además, toda otra serie de líneas de separación dentro de los propios voceros de ambos bandos, divisiones que parecen estar dando nacimiento a nuevos primordialismos (morisco, burgués, budista, etcétera). En el preciso momento en que estoy terminando este libro, monjes budistas provenientes de toda Sri Lanka desfilaron por las calles de Colombo protestando contra los planes de descentralización impulsados por el nuevo presidente de Sri Lanka, Chandrika Kumaratunga.

Todo esto deja apenas un puñado de democracias capitalistas europeas (caso de Francia y Alemania), a los Estados Unidos y a Japón como Estados que parecerían no estar amenazados por conflictos étnicos. Sin embargo, ni siquiera en tales casos la perspectiva es tan clara. Basta que observemos el problema de los coreanos en Japón, de los afroamericanos y de los hispanos en los Estados Unidos, de los iraníes, los turcos, los judíos y muchos otros grupos de trabajadores extranjeros en Alemania y en Francia. Esto sugiere que hasta las más sólidas e inquebrantables democracias capitalistas occidentales no se hallan eternamente a salvo del virus primordialista. Los movimientos racistas, fascistas y fundamentalistas de ultraderecha de Europa y los Estados Unidos en realidad parecen ser todavía más primordialistas en su conducta que las minorías étnicas y raciales que tan abiertamente aborrecen. Los Estados Unidos, Alemania, Japón y Francia son, de todas maneras, sociedades enormemente diversas en sus historias como Estados-nación modernos, lo mismo en

lo que respecta a su compromiso con el pluralismo político como principio fundamental de la participación política. Sin embargo, estos hechos permiten identificar los límites del enfoque primordialista para explicar el conflicto étnico, en la medida en que esa tesis descansa sobre la idea de querer ver a ciertas poblaciones y culturas como infantiles, y en forma complementaria, de recurrir a una suerte de teoría de los gérmenes para explicar el problema del conflicto étnico en las democracias capitalistas occidentales. Es decir, estas democracias son pensadas como fundamentalmente maduras pero en situación de riesgo en la medida en que dieron abrigo a poblaciones (típicamente provenientes del Tercer Mundo) portadoras del germen del primordialismo –es decir, el germen que los hace sentirse infantilmente ligados a cuestiones de sangre, de lenguaje, de religión, de memoria histórica, y que los predispondría a la violencia y los volvería ineficazmente equipados para participar en sociedades cívicas maduras–.

Resumamos, entonces, el fracaso explicativo principal de la perspectiva primordialista. Dado el extendido compromiso con respecto a la idea de la democracia en un gran número de sociedades luego de la Segunda Guerra Mundial, incluidas las sociedades del bloque socialista, todas las cuales pusieron gran énfasis en el proyecto de la modernidad (es decir, en la tecnología, en la ciencia moderna, en la participación masiva en la política, en cuantiosas inversiones en la educación superior y en una inmensa campaña propagandística relativa a nuevas ideas acerca de la ciudadanía, tanto en los regímenes capitalistas como socialistas), ¿por qué, entonces, los primordialismos étnicos están hoy más vivos que nunca?

Aparte de alegar que "la operación fue exitosa, aun considerando que el paciente se murió", parecería que la tesis primordialista no puede explicar la intensificación y la expansión del sentimiento étnico en el contexto de un mundo abocado a poner en práctica diversas versiones y variantes del proyecto de la Ilustración. Esto nos deja con dos opciones. La primera opción es echarles la culpa a los receptores de la teoría (que la recibieron bajo el disfraz de una variedad de discursos nacionales e internacionales acerca del desarrollo y la modernización, por lo general agresivamente respaldada y apuntalada por el aparato del Estado-nación moderno). La segunda opción es repensar la propia perspectiva primordialista. Espero haber dado suficientes argumentos que justifican recorrer el segundo camino.

La política de los afectos

Por debajo de la mayoría de los modelos primordialistas no sólo están los presupuestos que acabamos de discutir, sino también una verdadera teoría de los afectos en relación con lo político, para cuyo cuestionamiento contamos en la actualidad con muchas y excelentes razones. La primera de esas razones es la identificada por la crítica nacionalista y marxista del desarrollo capitalista. Esta visión plantea que el proyecto desarrollista, de la manera en que fue impuesto al mundo no occidental, por lo general dio lugar a la creación de nuevas elites y nuevas brechas entre clases y castas, las que posiblemente no habrían surgido si no hubiera sido por los proyectos neocoloniales de los nuevos Estados. En tal sentido, se responsabiliza a la modernización por las diversas fricciones resultantes del aumento de las expectativas y por contradicciones fundamentales entre la participación económica y política. Tales fricciones y contradicciones alimentan la frustración masiva

que, en manos de demogagos, puede traducirse fácilmente en todo tipo de discursos y acciones de índole étnica y racial. Si bien, en términos generales, suscribo este argumento, no obstante, creo que no tiene el suficiente grado de detalle y precisión como para dar cuenta y explicar determinadas coyunturas específicas que provocaron actos de violencia étnica en sociedades particulares. Por otro lado, estas teorías nacionalistas y marxistas no siempre están completamente exentas de la idea de que, en efecto, existe un sustrato real de afecto primordialista en forma de yesca perpetua siempre presta a encenderse y a ser explotada por intereses políticos particulares, en cualquier Estado-nación, dadas las circunstancias y el momento histórico apropiado.

La segunda serie de razones para dudar de la perspectiva primordialista acerca del papel de los afectos en la política proviene de un amplio corpus literario producido a partir de la década de 1980, derivado de la teoría política europea continental así como de algunas de sus ramificaciones y variantes norteamericanas. Dicha literatura pone el acento no tanto en el funcionamiento mecánico del homúnculo primordialista que supuestamente dinamizaría la política de los grupos sociales, sobre todo en el Tercer Mundo, sino en la corriente de la teoría social y política que se interesa, sobre todo, por el papel de la imaginación en la vida política. Esta veta, que por lo general se asocia a la obra de Benedict Anderson (1983), también tiene sus raíces en una larga y venerable tradición conformada por una serie de trabajos que señalaron e insistieron en la autonomía de la ideología en la vida política (idea que se remonta, a su vez, a una de las vetas del pensamiento proteico de Max Weber, como opuesta a las vetas más evolucionistas y primordialistas de su discurso). Esta idea también está vinculada al trabajo de Cornelius Castoriadis acerca del imaginario social (1987), de Claude Lefort en torno a la ideología (1986) y de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe acerca del concepto de hegemonía (1985). Todos estos trabajos, a su vez, se apoyan –y problematizan– trabajos anteriores, como los de Antonio Gramsci, Raymond Williams y muchos otros autores preocupados por la cuestión de cómo la ideología deviene sentido común. En el capítulo 1 ya señalé el valor de esta perspectiva y de cómo informa y sustenta mi propio trabajo. Al poner el énfasis en los procesos de respuesta, disputa y negociación en la vida de sociedades y culturas políticas complejas, estos pensadores (al igual que sus colegas de la Escuela de Birmingham en Inglaterra o la corriente de los historiadores de la subalternidad en India) comenzaron a mostrarnos una manera nueva de ver y pensar la conciencia de las clases subalternas. En esta perspectiva, a su vez enriquecida por el trabajo relativo a las estrategias de la vida cotidiana (De Certeau, 1984), la conciencia popular dejó de ser pensada como un producto del mero hábito y la falta de reflexión (y, en ese sentido, síntoma y expresión de ideologías de identidad enterradas y sólo parcialmente conscientes), para ser pensada como estrategias conscientemente elaboradas del manejo de la ironía y la sátira, mediante las que, mientras se critica el orden dominante, también se experimenta con diversos estilos de política identitaria (Hebdige, 1979).

Por otro lado, el estudio de James Scott (1985), bastante diferente, sobre *las armas de los débiles* (inspirado en los trabajos acerca de la economía moral de E. P. Thompson y otros autores) intentaba mostrar cómo aquellos órdenes y grupos sociales que aparentemente eran víctimas pasivas de poderosas fuerzas de control y dominación eran, de todas maneras, capaces de llevar a cabo formas sutiles de resistencia y de *salida* –para usar el término de Albert Hirschman (1970)– que no parecían tener ninguna inspiración primordialista.

Común a esta línea de pensamiento y de trabajo era la creencia de que, en la política de grupos, las concepciones del futuro juegan en la actualidad un papel mucho más importante que las ideas acerca del pasado, aun cuando las proyecciones primordialistas hacia el pasado no sean irrelevantes para las políticas contemporáneas de la imaginación.

En el marco del hallazgo de que tanto la agencia social como la imaginación son mucho más importantes y cruciales para la movilización de los grupos sociales de lo que habíamos supuesto hasta ahora, es que podemos interponer más fácilmente la crítica a las tradiciones inventadas propuestas por Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983), la que significó un nuevo ataque demoledor de la perspectiva primordialista. Aun cuando a esta influyente tesis se le hicieron críticas muy serias (por ejemplo, a su tendencia a ver algunas tradiciones como *inventadas* pero a otras como *auténticas*), de todas maneras, nos alertó de que, entre el paisaje de discursos acerca de la tradición, por un lado, y las sensibilidades y los motivos de los actores individuales, por otro, se halla el discurso histórico, que no proviene de las profundidades de la psiquis individual ni tampoco de la brumosa noche de los tiempos en donde supuestamente se habrían originado las tradiciones, sino que surge de la interacción de opiniones públicas y grupales, específicas e históricamente localizadas, acerca del pasado. Uno de los principales aportes de este trabajo fue, precisamente, señalar que mucho de lo concerniente a la política nacional y a los grupos sociales en el mundo contemporáneo tiene muy poco que ver con la mecánica del sentimiento primordialista, y bastante más con lo que aquí llamo *el trabajo de la imaginación*. Volveré sobre esto más adelante.

La suprema ironía en casi todo este trabajo es que muestra, sin dejar lugar a dudas, que, la mayoría de las veces, la creación de sentimientos primordialistas, lejos de ser un obstáculo al Estado desarrollista modernizador, es casi el centro mismo del proyecto del Estado-nación moderno. Es decir, la mayoría de los fundamentalismos étnicos, raciales, religiosos y culturales son producidos e impulsados en forma deliberada por los propios Estados-nación modernos o por los partidos que lo conforman, en sus luchas por suprimir el disenso interno, por construir sujetos (de Estado) homogéneos o por maximizar la vigilancia y el control de las diversas poblaciones y grupos bajo su dominio. En tales contextos, los Estados-nación modernos, usualmente, echan mano de los aparatos clasificatorios y disciplinarios que han heredado de los gobiernos coloniales que les antecedieron y que en el contexto poscolonial tienen efectos sustancialmente inflamatorios. Un clarísimo ejemplo de esto es la política de números en la India colonial y la política de castas en la reciente controversia desatada a propósito del Informe de la Comisión Mandal en India (véase el capítulo 6). Asimismo, varios trabajos recientes sobre la cultura política de Japón (Kelly, 1990; Ivy, 1995) muestran cómo el Estado y los principales intereses comerciales han contribuido en gran medida a construir y energizar un discurso del *ser japonés* y de la tradición (*furusato*) como parte de un esfuerzo por explotar la idea de Japón como un país depositario de una cultura diferente, única y homogénea. En Inglaterra, la industria de la herencia cultural realizó enormes esfuerzos en pos de la creación de un paisaje de conservación, de patrimonios históricos, de monumentos y de un espacio histórico inglés justo cuando el papel de Gran Bretaña como potencia mundial se desvaneció considerablemente. Este discurso del *ser inglés* es apenas la fase más reciente del proceso de *colonialismo interno* (Hechter, 1975) por medio del cual se fabricó una idea hegemónica de lo que es *ser inglés*. Esta idea, reinante hasta hoy, hace que el discurso multiculturalista en Inglaterra

sea extrañamente vacío y hasta engañoso, puesto que funciona en apoyo de un racismo implícito y explícito, como ha sido el caso del discurso de Margaret Thatcher durante la guerra de las Islas Malvinas,* de John Major durante la guerra del Golfo Pérsico, y de los diversos grupos fascistas y racistas que existen en Inglaterra.

Éste es el tipo de movilización que en el capítulo 1 llamé *culturalista*, es decir, que supone etnicidades movilizadas por el Estado-nación moderno o en relación con las prácticas del Estado-nación moderno. El término *culturalismo* sugiere algo más que los términos *etnicidad* o *cultura*, puesto que ambos pueden llegar a connotar un sentido de lo natural, lo inconsciente o lo tácito en relación con las identidades de grupo. Cuando, por el contrario, las identidades son producidas en un contexto de clasificación, mediación masiva, movilización y asignación de derechos dominado por la actividad política en el nivel del Estado-nación, tales identidades hacen de las diferencias culturales su objeto *consciente*. Estos movimientos pueden adoptar diversas formas dirigidas, primariamente, a poder expresarse, a asegurar su supervivencia cultural o a conseguir la autonomía, o pueden adoptar un sesgo claramente negativo, caracterizado por el odio a otros grupos, el racismo y el deseo de dominar o eliminar a otros grupos sociales. Esta es, en definitiva, la distinción fundamental entre los movimientos culturalistas que involucran a grupos que por largo tiempo sufrieron la dominación a manos de otros y que en el presente luchan por su dignidad y su autonomía (como los afroamericanos en los Estados Unidos o de los dalits en India) y otros tipos de movimientos culturalistas, en el otro extremo del espectro, de corte supremacista, racista y antidemocrático, pese a que no faltan quienes de una manera francamente tendenciosa pretenden ponerlos a todos en la misma bolsa.

Aunque la etnicidad moderna es culturalista y está íntimamente vinculada a las prácticas del propio Estado-nación, vale la pena señalar que, en el presente, un conjunto importante de movimientos culturalistas es *transnacional*, dado que muchas etnicidades nacionales movilizadas, debido a la emigración internacional, operan más allá de los confines del Estado-nación. Estos movimientos culturalistas transnacionales están íntimamente conectados con lo que aquí llamo las esferas públicas diaspóricas.

Otro fenómeno reciente –algo menos obvio, quizás– que ya hace prácticamente imposible sostener la tesis primordialista aplicada a la política étnica es la noción, ampliamente desarrollada en la última década por la antropología cultural, de que las emociones no son materias primas ni materiales preculturales constituyentes de un sustrato trans-social y universal, sino que también son productos culturales. Si bien no es posible dentro de los límites de este capítulo desplegar todos los ejes y contornos de este argumento, su contribución principal es la idea de que la afectividad es en buena medida algo que se aprende: ¿Qué nos entristece o nos hace felices? ¿Cómo expresamos estos sentimientos dependiendo del contexto? ¿Es la expresión de los afectos, simplemente, la exteriorización de sentimientos interiores (supuestamente universales)? Estas y otras preguntas similares fueron provechosamente exploradas y problematizadas en la última década por los antropólogos culturales (Lutz y Abu-Lughod, 1990), que hicieron grandes avances al mostrar cómo las emociones son culturalmente construidas y socialmente situadas y que los aspectos universales del afecto no nos dicen prácticamente nada útil ni revelador.

* "Falkland", en el original. (N. del T.)

Este tipo de trabajo coincide, además, con otra corriente de la antropología cultural reciente (Asad, 1983; Van der Veer, 1989) que explica cómo diversas formas de experiencia sensorial y técnicas corporales surgen como componentes de regímenes de conocimiento y de poder históricamente constituidos. Esta línea de la antropología, que también fue influenciada por los planteos de Michel Foucault respecto a las relaciones históricamente constituidas entre el conocimiento y el poder, se apoya a su vez en la obra clásica de Marcel Mauss (1973) acerca de las técnicas del cuerpo y en las propias sugerencias de Pierre Bourdieu (1977) y otros autores acerca de la experiencia corporizada o encarnada y de su surgimiento en el marco de determinadas configuraciones culturales de hábitos y experiencias. Esta corriente plantea que, lejos de representar la proyección de las experiencias y los estados corporales sobre el terreno de la acción y la representación, las técnicas corporales y las disposiciones emocionales y afectivas suelen representar exactamente lo contrario, es decir, la inscripción sobre los hábitos corporales de disciplinas de autocontrol y prácticas de disciplina grupal, a menudo vinculadas al Estado y sus intereses. La discusión del cricket en India (capítulo 5) calza perfectamente dentro de esta tradición.

A su vez, este trabajo no es apoyado solamente por los aportes de Foucault y de otros autores acerca del proceso histórico por medio del cual los cuerpos son transformados, apropiados y movilizados, sino también por la obra de Norbert Elias y sus seguidores, que muestran cómo determinados sentidos de comportamiento corporal y de civilidad –sobre todo los más fuertes– son el producto directo de las ideas cortesanas y burguesas de dignidad y distinción. Esta orientación no está exenta de sus propios problemas: todavía queda por resolver la cuestión de cómo es que un determinado proyecto o esquema político y cultural se imprime sobre la experiencia corporal y termina por motivar a los agentes sociales en tal o cual sentido. Lo que sí resulta claro es que, primero, no hay mucho para ganar separando el mundo de los afectos y de las emociones del mundo del lenguaje y de la autorrepresentación, y segundo, que tales mundos son sorprendentemente sensibles a las macroconcepciones de civilidad y dignidad que se manejen, construidas a su vez por intereses y por ideólogos que ejercen el poder sobre el conjunto del orden social.

Es decir, la cadena causal, si no es revertida, al menos es problematizada. En vez de partir de los sentimientos interiores y desplazarnos hacia su exteriorización y su gradual acumulación en formaciones de acción y representación, esta corriente de la antropología cultural procede a la inversa, de arriba hacia abajo, de lo macro a lo micro, sugiriendó que el poder es en gran parte una cuestión de poder imprimir disciplinas de civilidad, dignidad y control corporal de gran escala sobre la escala íntima de los agentes corporizados. Mientras que tal literatura antropológica no es todavía concluyente y todavía tiene muchos problemas a los que responder, lo que viene a proponer es que las emociones y los sentimientos de los actores sociales por lo general son comprensibles y explicables sólo en relación con determinadas estructuras culturales de sentido y estilo, así como, a una escala mayor, como parte de determinados marcos históricos de poder y disciplina. En tal sentido, esta perspectiva cuestiona severamente cualquier idea de la existencia de un plano de sentimientos primordiales que pudiera pensarse como latente –y siempre al acecho– por debajo de la superficie de las formas culturales, los órdenes sociales y los momentos históricos.

No obstante, las multitudes, así como las personas individuales que las constituyen, ciertamente exhiben la paradoja de la cólera espontánea, no planificada, y la selección coor-

dinada de sus víctimas. Esta mezcla de combustibilidad y coordinación se halla en el corazón mismo del misterio del comportamiento de las multitudes y de las revueltas y rebeliones espontáneas, misterio que ha tenido sus observadores y cautivó a diversos pensadores desde Gustave Le Bon en adelante. Misterio que, obviamente, es una parte fundamental del fenómeno de la violencia étnica. En los guiones que parecen subyacer a la mayoría de las acciones de violencia étnica (puesto que muy rara vez tal violencia es enteramente caótica) existe, claramente, una especie de orden, que sería demasiado fácil atribuir, simplemente, a la contingencia de planes secretos, agentes extranjeros y cálculos realizados a escondidas, por debajo y por detrás de la superficie de los hechos y del arrebato y desenfreno de determinados grupos (Tambiah, 1990). El desafío aquí consiste en poder captar y explicar el frenesí de la violencia étnica sin reducirlo a la existencia, banal y universal, de un núcleo interior y profundo de sentimientos primordiales. Necesitamos conservar un sentido de la furia, tanto psíquica como corporizada, lo mismo que la intuición de que los sentimientos de violencia étnica (como cualquier otra clase de sentimientos) sólo tienen sentido como parte de formaciones ideológicas, imaginativas y disciplinarias a gran escala. Si bien esto parece ser una tarea prácticamente imposible, a continuación voy a recurrir al tropo de la implosión como una posible forma de escapar a la trampa del primordialismo.

Implosiones étnicas

Si la perspectiva primordialista conduce al error con tanta frecuencia, resultaría conveniente encontrar una perspectiva igualmente general que nos permita ir más allá del primordialismo. La alternativa consistiría en un modelo de la implosión étnica, metáfora que uso deliberadamente contra la connotación de explosión que suele estar asociada a la perspectiva primordialista. La idea de la implosión sólo muy recientemente fue utilizada en el contexto de los movimientos sociales y de una manera bastante críptica en relación con la violencia estatal y las formaciones de refugiados en Estados débiles (Zolberg *et al.*, 1989, pp. 256-257). Conectando algunas ideas de James Scott y de Albert Hirschman, Aristide Zolberg y sus colegas proponen que los campesinos que intentan evadir la acción depredadora del Estado pueden llegar a verse acorralados y, en consecuencia, forzados a recurrir a la violencia: "De esta manera, un alejamiento respecto del Estado puede provocar una violenta implosión, una división tanto dentro de las filas de los gobernantes como de los gobernados, dando lugar a la formación de grupos de solidaridad primaria compitiendo unos con otros en un intento desesperado por conseguir cierta seguridad" (p. 257). Este uso críptico de la imagen de la implosión es sumamente sugerente y está relacionado con el uso más deliberado que me interesaría proponer aquí.

Ahora, antes de pasar a especificar cómo el modelo de la implosión podría aportar un enfoque mucho más provechoso de las confrontaciones étnicas que el modelo primordialista, es preciso crear un escenario más amplio dentro del cual luego situar este enfoque. Por lo general, suelo suscribir la idea de que el mundo en que vivimos es actualmente un mundo global y transnacional de un modo no anticipado por los modelos anteriores utilizados para el estudio de la política internacional, idea que ya desarrollé en la primera parte de este libro. Asimismo, no sólo estoy fuertemente convencido de las virtudes del neorrea-

lismo de Robert Keohane y otros autores, y de sus fuertes críticas a perspectivas anteriores centradas en un realismo de Estado (Keohane, 1986), sino que además estoy convencido de que incluso esta perspectiva neorrealista no va lo suficientemente lejos como para poder abarcar y dar cuenta de una serie de procesos, eventos y estructuras que funcionan por fuera de las interacciones estratégicas de los Estados-nación. Es por esto que simpatizo con el enfoque general de James Rosenau (1990), quien apela a una visión de la política global enteramente nueva y enfatiza la imagen de la turbulencia, en particular del modo en que ha sido tratada y desarrollada por los matemáticos y los físicos. Apoyándose en la idea de la bifurcación e ideas relacionadas acerca de la complejidad, el caos y la turbulencia en sistemas complejos, Rosenau argumenta que la dinámica de la política del mundo contemporáneo no puede abarcarse y explicarse si no se parte de la idea de que en la política del mundo contemporáneo hay dos sistemas en una situación de bifurcación: por un lado, un sistema multicéntrico y, por otro, un sistema Estadocéntrico.

El mensaje fundamental de Rosenau es que las estructuras y los procesos de las culturas políticas de hoy son artefactos resultantes de la interacción turbulenta entre estos dos sistemas en situación de bifurcación, cada uno de los cuales afecta al otro de distintas maneras, en múltiples niveles, de tal modo que hace que los eventos sean extremadamente difíciles de predecir. Para dar cuenta de estructuras de eventos en el mundo multicéntrico descripto por Rosenau, él sugiere que reemplacemos la idea del acontecimiento por la imagen de las *cascadas*, es decir, secuencias de acciones en un mundo multicéntrico que "de pronto ganan fuerza e impulso, pierden velocidad, se detienen, revierten su curso o vuelven a suceder nuevamente mientras sus múltiples repercusiones no cesan de expandirse y desplegarse a través de sistemas y subsistemas enteros" (p. 299). La clase de cascadas que identifica Rosenau son un elemento fundamental de lo que podría llamarse la estructura de externalidades que, en parte, explican la forma y el sentido de la oportunidad de determinadas conflagraciones étnicas particulares. Puesto que no todos los microeventos asociados a la vida cotidiana en localidades étnicamente sensibles conducen necesariamente a la violencia étnica, el concepto de cascada puede ayudarnos a visualizar y comprender por qué determinado acto de profanación religiosa (y no otro), por qué un determinado atentado terrorista o por qué un determinado discurso inflamatorio enciende acciones de violencia étnica a gran escala. La idea de la turbulencia global como modelo de política global también parece coincidir con toda otra variedad de modelos, tales como la idea del *capitalismo desorganizado* propuesta por Lash y Urry (1987) o los ensayos de Robertson (1990) y Arnason (1990) en torno a la globalización, así como mis propios esfuerzos por situar la política de la diferencia cultural en un cuadro de dislocaciones en la economía cultural global (véase el capítulo 2).

Sin embargo, existe todavía una distancia muy larga entre las ideas de la turbulencia global y la imagen de los flujos, las cascadas y los casos concretos de violencia étnica y de brutalidad humana de la actualidad. Para poder resolver esa brecha echaré mano a los conceptos de *focalización* y *transvaloración* propuestos por Tambiah (1990) en su esfuerzo por identificar la dinámica del comportamiento de las multitudes en un contexto de violencia étnica. Tambiah desarrolló estos conceptos a partir de una lectura detallada de las revueltas sociales ocurridas en Karachi en 1985 que enfrentaron a los pathans y los mohajirs (biharis), estos últimos, paquistaníes que originariamente provienen de India oriental. Dice Tambiah:

> Por focalización me refiero al proceso de progresivo despojamiento de los incidentes y disputas de carácter local de sus particularidades de contexto, para luego ponerlos todos juntos, en una sola bolsa, reduciendo de esta manera su riqueza concreta. Por transvaluación me refiero al proceso paralelo de asimilar lo particular a una causa o interés de mayor escala, de carácter colectivo y más duradero y, por lo tanto, menos dependiente del contexto. Los procesos de focalización y transvaluación contribuyen así a una progresiva polarización y dicotomización de temas y posiciones, de tal modo que los actos de violencia llevados a cabo por determinados grupos y multitudes en el marco de un determinado clima son rápidamente transformados en manifestaciones autocomplacientes, encarnaciones y reencarnaciones de divisiones comunales supuestamente ancestrales y sin solución entre biharis y pathans, hindúes y sikhs, tamiles y sinhaleses, chinos y malayos (Tambiah, 1990, p. 750).

Los procesos de focalización y transvaluación identificados por Tambiah son todavía más reveladores cuando los yuxtaponemos a lo que puede pensarse como la cascada de acontecimientos (en el sentido propuesto por Rosenau) que, desde una perspectiva paquistaní, conectan a Karachi y a sus barrios con la serie de acontecimientos políticos regionales y nacionales que tuvieron lugar en Paquistán y en la política mundial. Dichas cascadas incluyen la victoria de Benazir Bhutto en las elecciones de primer ministro; la lectura e interpretación de dicha victoria, en Karachi y en todos lados, como una victoria de la región de Sind sobre la de Punjab en el plano de la política regional; la proyección, por parte de varios partidos pro Zia, de una imagen de Bhutto como una persona débil (por ser mujer) y como alguien tan corrupto como su padre; y el surgimiento paralelo del Movimiento Mohajir Quami (MQM) como uno de los principales partidos responsables en la formación de la identidad mohajir. Tal lectura de los acontecimientos podría a su vez inflamar el poder social y económico de los pathans en Karachi y convertirse en furia generalizada contra el partido de Bhutto, sobre todo entre aquellos que como los pathans no tenían una voz política fuerte en el plano de la política regional en Sind. En este sentido, la delicada y letal interpretación (e interpenetración) de los hechos en las calles de Karachi podría no haber tomado el rumbo que tomó si no hubiera sido por los efectos implosivos de las secuencias todavía más amplias de acontecimientos políticos que tuvieron lugar en las calles de Karachi. Por supuesto, estos mismos acontecimientos reverberaron en todas direcciones, dando lugar a otras series de cascadas de acontecimientos que condujeron a crear la impresión de que Bhutto no iba a ser capaz de mantener el orden y la paz social. Esta percepción, manipulada en conjunción con todo otro cúmulo de mensajes e imágenes, fue parte de su eventual derrocamiento en 1990, una caída que suele asociarse con los grandes cambios en la política del subcontinente y en la percepción de India y de los Estados Unidos al término de la guerra del Golfo.

Esta es, obviamente, una visión simplificada de los hechos, a la que uno querría agregar una gran cantidad de factores, tales como el tono fuertemente antiindio y antihindú que Bhutto adoptó en sus discursos acerca de Azad Kashmir como parte de un esfuerzo por borrar su imagen de mujer débil o de persona que había sido demasiado blanda con los mohajires en el contexto de la revuelta de 1985 en Karachi. Luego de 1985, la situación en Karachi pasó a ser cada vez más inviolable e implosiva, y en 1995, Karachi fue escenario de una guerra civil y de hechos de violencia étnica similar a la de Mogadishu, de

Beirut en la década de 1980, y sólo apenas menor que la de Kabul en la pasada década. Tras haber sido derrotada en una instancia electoral, Bhutto triunfó en la siguiente y consiguió volver al poder y una vez más debió enfrentarse a una Karachi extremadamente volátil y a un mandato altamente inseguro a nivel nacional. Mucho ha pasado en Karachi desde 1985 y una serie de violentos enfrentamientos entre las fuerzas del Estado y la juventud armada del MQM ya ha producido más de ochocientos muertos, sólo en el período que va de enero a junio de 1995.

Mucho se podría decir acerca de la historia de la violencia en Karachi en la pasada década, que sería de relevancia para el argumento general de este libro así como para el tema y las preocupaciones específicas de este capítulo. Como ciudad, Karachi es, desgraciadamente, un ejemplo obligado del tipo de guerra urbana al que me refiero en el capítulo 9, que produce un sentido de localidad y de lo local bajo condiciones de enfrentamientos armados y terror cotidiano. A partir de mediados de la década de 1980, el MQM, que comenzó como el fruto de un sentido compartido de la injusticia entre los paquistaníes provenientes de India oriental, fue objeto de profundas divisiones internas y sus líderes tuvieron que terminar exiliándose en Inglaterra. En este sentido, el MQM es un excelente ejemplo de un movimiento diaspórico, transnacional y antiestatal que, sin embargo, no reclama la autonomía nacional. Por otro lado, Bhutto desplegó su propio lenguaje de terrorismo y de *jihad* contra el MQM, contribuyendo así a desdibujar la línea que separa la política subcontinental (al MQM por lo general se lo asocia con India, el lugar de origen de los mohajirs) y la política nacional paquistaní.

Todas las partes del conflicto –el Estado, las distintas facciones del MQM, el partido de gobierno, el Partido Popular de Paquistán– pasaron del uso de pistolas y armas menores a la utilización de lanzacohetes, vehículos blindados y *bunkers*. No hay indicación más clara de la implosión de las políticas global y nacional en el escenario urbano de Karachi que la siguiente frase, adjudicada a un jefe militar y líder de una facción disidente del MQM arraigada en el barrio de Landhi: "Dejémosles hacer un país, una provincia separada o lo que sea que ellos quieran hacer con esta zona. Este territorio seguirá siendo mi Estado" (Hanif, 1995, p. 40).

La guerra urbana de Karachi está vinculada a la política regional, estatal nacional y global por intermedio del tráfico de drogas, la criminalización de la política, los esfuerzos realizados por el Estado por enumerar las principales poblaciones étnicas (véase el capítulo 6) y el medio millón de inmigrantes que llega cada año a esta ciudad desbordada y cuya población ya asciende a doce millones de habitantes.

No es éste el lugar para un estudio detallado de la violencia étnica en Karachi. El punto clave es que tanto la focalización como la transvaluación se alimentan de los macroacontecimientos y procesos (cascadas) que conectan la política global con la micropolítica de las calles y los barrios. Sincrónicamente, estas cascadas aportan el material para conectar procesos de focalización y transvaluación. Es decir, aportan el material que es utilizado por la imaginación de los actores que en los distintos niveles proyectan lecturas y significados generales sobre el plano de los acontecimientos locales y contingentes, de la misma manera que aportan una coartada para volver a inscribir guiones que datan de mucho tiempo atrás acerca de conspiraciones y manipulaciones étnicas sobre hechos callejeros aparentemente triviales.

Pero también existe una dimensión diacrónica a considerar. Después de todo, la perspectiva primordialista siempre fue particularmente fuerte y eficaz (aun incurriendo en el más grave de los errores) a la hora de dar cuenta y explicar la política de los afectos lo mismo que la violenta intensidad de las confrontaciones étnicas. Una perspectiva del tipo que queremos ofrecer aquí deberá, por lo tanto, aportar una etiología alternativa de lo que Raymond Williams habría denominado *la estructura de sentimientos* de la violencia étnica. Macroacontecimientos, o cascadas, llegan a quedar conectados a estructuras de sentimientos altamente localizadas al ser incorporadas a los discursos y narrativas de la localidad por medio de conversaciones casuales o del tipo de editorialización informal y vernácula que suele acompañar la lectura colectiva de los periódicos en muchos barrios, pórticos y *paliers* del mundo. En forma concurrente, las narraciones y tramas de índole local por medio de las cuales se leen e interpretan la vida cotidiana y sus conflictos resultan, a su vez, atravesadas por un subtexto de posibilidades interpretativas producto directo de la labor que tiene lugar en el nivel local a la hora de imaginar y de dar cuenta de los acontecimientos de mayor envergadura que ocurren a nivel regional, nacional o global.

El problema con este tipo de lecturas e interpretaciones locales es que, por lo general, suelen ser silenciosas y literalmente difíciles de observar, salvo en los pequeños comentarios realizados al pasar, referentes a los acontecimientos nacionales o mundiales, que son parte de los efímeros diálogos que tienen lugar cuando uno para a tomarse un café, a la entrada o a la salida del cine o en los lugares de la ciudad donde se congrega la gente. En este sentido, estas lecturas son parte del incesante murmullo del discurso político urbano y de sus cadencias constantes, aun cuando estén exentas de todo dramatismo. No obstante, las personas y grupos sociales en este nivel preponderantemente local producen aquellas estructuras de sentimientos que, con el tiempo, van construyendo el terreno discursivo donde luego se habrán de asir y fundamentar los rumores, los dramas y los discursos inflamatorios y explosivos propios de todo levantamiento.

En suma, esta perspectiva no necesita de una premisa de corte primordialista para poder dar cuenta de las estructuras de sentimientos locales que inyectan su poder brutal e inexplicable a las revueltas y acciones colectivas de índole étnica. Estos sentimientos locales son resultado de la interacción, a largo plazo, entre cascadas de acontecimientos locales y globales que va decantando en estructuras de sentimientos. Éstas son, por lo tanto, sociales e históricas, y forman parte del ambiente cultural dentro del cual, luego, gradualmente, será posible transformar a un vecino en malvado demonio, a un empleado de tienda en un intruso y un traidor, y a un pequeño comerciante en un capitalista explotador y sin escrúpulos. Una vez que esta antología de imágenes es activada y echada a rodar, los procesos descritos por Tambiah entran en funcionamiento, y podemos estar seguros de que, a renglón seguido, habrá episodios frescos de recordación, de interpretación y de sufrimiento, y una vez que la rebelión se haya calmado, esas mismas imágenes volverán a constituir y a encontrar su lugar en nuevas estructuras locales de sentimientos.

No se puede negar que conceptos tales como cascada, transvaluación, focalización e implosión parecen demasiado abstractos, mecanicistas y generales como para ser capaces de captar la contingencia bruta, la violencia cruda, el magnetismo de la sed de sangre o el instinto de la degradación que parecen acompañar el terror étnico en sitios como Karachi, Colombo, Ruanda o Bosnia. Cuando las violaciones, las torturas, el canibalismo y la utili-

zación brutal de la sangre, las heces o los miembros del cuerpo entran en el escenario de la limpieza étnica nos encontramos no ya ante los límites de las ciencias sociales sino ante los límites del propio lenguaje. ¿Puede uno decir algo realmente útil acerca de esta clase de violencia que tiene lugar en el mundo globalizado que describe este libro?

A mí, por lo pronto, me gustaría aventurar una hipótesis en función de mi propia parálisis interpretativa cuando me encuentro cara a cara con una violencia grupal tan sanguinaria, característica de las guerras étnicas de hoy.[4] El peor tipo de violencia en estas guerras parece tener algo que ver con la relación distorsionada entre la vida cotidiana y las relaciones sociales cara a cara, por un lado, y, por otro, las identidades de gran escala construidas por los Estados-nación modernos y complicadas por las diásporas de gran escala. Más exactamente, el hecho más horrible acerca de las violaciones, las torturas, las degradaciones y los asesinatos de estas nuevas guerras étnicas es que en muchos casos se desatan entre personas y actores sociales que se conocen entre sí –o que pensaban que se conocían entre sí–. Nuestro horror se enciende aun más por la mera intimidad que con frecuencia enmarca y caracteriza a esta nueva violencia étnica. ¿Qué tiene que ver esta intimidad con los medios masivos de comunicación, la política de Estado o los macroacontecimientos globales?

La furia de los que matan, mutilan y violan parece estar relacionada con un profundo sentimiento de haber sido objetos de una traición, el cual es proyectado sobre las víctimas. Dicha traición, a su vez, está asociada con la relación entre apariencia y realidad. Cuando un comerciante local revela que, en el fondo, es un croata; cuando el maestro de la escuela resulta que simpatiza con los hutus; cuando tu mejor amigo se siente más musulmán que

[4] Esta teoría de la violencia extrema, hoy en día frecuentemente asociada con los conflictos y choques de carácter étnico, es bosquejada aquí apenas en forma preliminar. De todos modos, para su desarrollo me basé en una variedad de fuentes e interpretaciones. Entre ellas cabe destacar las formulaciones específicas realizadas por Benedict Anderson acerca del racismo y la violencia en *Imagined Communities* (1983). El trabajo de Ashis Nandy y Veena Das acerca de la violencia comunal en el sur de Asia en la pasada década (Das, 1990) y, más recientemente, el estudio de Das sobre el discurso militante de los sikhs de fines de la década de 1970 en adelante (Das, 1995) me dieron pistas y claves muy importantes acerca de cómo la violencia es narrativizada, localizada y personalizada. Por último, el escalofriante ensayo de Donald Sutton (1995) a propósito del canibalismo entre el campesinado contrarrevolucionario en China en 1968 ofrece una poderosa imagen de los modos en que las formas más extremas de violencia política pueden conectarse con la política en el nivel del Estado y con las políticas estatales. La brillante etnografía de Liisa Malkki sobre los refugiados hutus en Tanzania (1995) también resultó una dolorosa inspiración. Tomados en conjunto, todos estos trabajos (Anderson, Nandy, Das, Sutton y Malkki) y muchos otros de este tipo parecen apoyar la idea de que el daño brutal a la materialización y personificación del Otro (hecho presente en los cuerpos de los Otros) está estrechamente vinculado con los lazos existentes entre las identidades individuales y las categorías y etiquetas extralocales. Un desarrollo más elaborado y completo de este argumento acerca de la rabia, la traición, las categorías sociales auspiciadas y promovidas desde el Estado y el conocimiento íntimo de las personas deberá quedar postergado para otra ocasión. En todo caso, Sherry Ortner fue la responsable de persuadirme de que tanto este capítulo como todo este libro necesitaban abordar y trabajar seriamente el tópico de la violencia étnica.

serbio o cuando el bueno del vecino de tu tío resulta ser el odiado propietario de un edificio de departamentos, lo que parece que siempre viene a continuación es un sentimiento de haber sido objeto de una profunda y categórica traición, es decir, una traición relativa a las identidades de grupo definidas y construidas por los Estados, los censos, los medios masivos de comunicación y otras fuerzas de gran escala.

En el fondo, este sentido de la traición resulta estar conectado con un problema de falsa identidad en un mundo donde lo que está en juego en función de tales identidades se volvió tremendamente importante. La rabia que parece inspirar este tipo de sentimiento de traición puede, por supuesto, extenderse a grupos y masas de personas que no tienen porqué haber tenido una experiencia inmediata o íntima con el asunto, y, en este sentido, esta rabia puede ser –de hecho, lo es– cada vez más mecánica e impersonal. Pero en lo personal yo propondría que, en todo caso, sigue siendo animada y motivada por lo que se percibe como una violación del sentimiento de creer saber quién era el Otro y la rabia de descubrir o vislumbrar quién era en realidad. Este sentido de la traición, del engaño y, en consecuencia, de la confianza violada, la rabia y el odio tiene mucho que ver con un mundo en el cual las identidades de gran escala forzosamente entran en la imaginación local y se convierten en fuertes voces que sobrevuelan e impregnan el acontecer cotidiano. Por esto, la literatura que más se acerca a los episodios más brutales de la violencia étnica contemporánea está atravesada por el lenguaje del impostor, el agente secreto, el infiltrado, la persona que finge pretendiendo ser lo que no es y ocultando lo que es en realidad. Este discurso combina un sentido de la incertidumbre respecto a las categorías con un sentido de la intimidad, elemento clave de la nueva violencia.

Existen innumerables ejemplos de violencia política contemporánea que apoyan esta forma de plantear el problema. Su *pedigree* se remonta a prácticas nazis bien conocidas, como las de señalar y marcar a los judíos alemanes como impostores (Anderson, 1983, p. 149). Si examinamos la evidencia que rodea a los momentos concretos de mayor brutalidad relacionados con episodios recientes de violencia grupal (Das, 1995; Malkki, 1995; Sutton, 1995) esa evidencia muestra que la revelación de identidades oficiales odiosas y odiadas por debajo de la máscara corporal de las personas reales (y conocidas) parece ser un elemento crucial en la perpetración de las peores formas de mutilación y daño físico. Inversamente, la exposición de los nombres, las historias y las memorias de personas específicas junto a los cadáveres de las víctimas de una categorización adversa se utiliza para provocar los más fuertes sentimientos. Estos procesos recíprocos –exponer a los impostores y restaurar y reivindicar a las personas reales mediante monumentos y memoriales personalizados– parecen estar en el centro de la violencia encarnada y personificada propia de las batallas étnicas de hoy en día. Recordar y olvidar son operaciones vitales para el nacionalismo (Anderson, 1983), pero lo son aun más para la encarnación de sus políticas brutales. Esta visión de la peculiar y sorprendente brutalidad de los conflictos étnicos y raciales no excluye otros factores que suelen ser citados en las diversas teorías de la violencia étnica –las frustraciones económicas, la manipulación del tema por parte de los políticos, el miedo al cambio de religión, la aspiración a la autonomía y al autogobierno, la búsqueda de chivos expiatorios en momentos de crisis y cosas por el estilo–. Todos estos factores están ciertamente presentes y ayudan a explicar, en parte, la dinámica de conjunto del conflicto étnico en distintos escenarios sociales e históricos. Pero estos factores, sin embargo, parecen ser inútiles a la hora de explicar el nivel de brutalidad

del etnocidio y de las guerras étnicas modernas, así como su sentido de la contingencia desbocada y ajena a todo límite y control. Esta hipótesis acerca de la violencia en relación con la identidad, la intimidad y la traición intenta, por el contrario, explicar la transformación de algunas personas comunes y corrientes en asesinos, violadores y torturadores, así como la representación y la reelaboración simbólica de los amigos, parientes, vecinos o compañeros de trabajo en objetos del odio y la furia más profundos.

Si esta hipótesis de la traición y el desengaño resulta plausible, entonces tiene mucho que ver con las identidades de gran escala creadas, transformadas y reificadas por los aparatos de los Estados-nación modernos (con frecuencia en un terreno transnacional y diaspórico) y puestas en circulación mediante los medios masivos de comunicación. Cuando estas identidades son retratadas, de manera convincente, como lealtades básicas y elementales (de hecho, como primordiales), por parte de los líderes políticos, los líderes religiosos, la cultura de masas y los medios masivos de comunicación, entonces las personas comunes y corrientes parecen autocomplacerse en actuar como si este tipo de identidad fuera lo único que importara en el mundo y como si vivieran rodeados por un mundo conformado por simuladores e impostores. Tales representaciones de la identidad (y de la identificación) parecen ser aun más plausibles en un mundo de inmigrantes y medios masivos que puede llegar a subvertir las certidumbres cotidianas que resultan del encuentro cara a cara con el Otro étnico.[5]

No todos los movimientos culturalistas conducen a la violencia entre grupos étnicos, pero el culturalismo –al menos, en la medida en que supone identidades movilizadas en el nivel del Estado-nación– tiene un alto potencial de violencia, sobre todo en esta época cuando el espacio cultural del Estado-nación está tan sujeto a la poderosa influencia cultural de la migración (tanto del impacto de los emigrantes sobre su cultura de procedencia como de los nuevos inmigrantes) y de la cultura de masas y los medios masivos de comunicación que llegan del exterior. Estos factores externos no tendrían por qué aumentar, necesariamente, el potencial de violencia si no fuera por una contradicción más que afecta, en principio, a todos los Estados-nación y, en la práctica, a la mayoría. Me refiero a la contradicción entre, por un lado, la idea de que cada Estado-nación puede verdaderamente

[5] Aquí es preciso apuntar y explicitar que mi propia manera de ver las cosas no debería identificarse estrictamente con una perspectiva de la violencia étnica centrada en el Estado. En esto simpatizo y concuerdo con el argumento general de Robert Desjarlais y Albert Kleinman (1994) de que no toda la violencia del mundo contemporáneo debe necesariamente ni puede ser atribuida a las violentas técnicas disciplinarias del Estado-nación moderno. Existe una buena dosis de incertidumbre y anomia que es lo que, en gran parte, alimenta las más terribles escenas de violencia étnica en el mundo de hoy. Esta noción de incertidumbre, como opuesta al conocimiento y como característica fundamental de la economía moral de la violencia, por cierto, requiere una mayor consideración y una exploración más sistemática. Por el momento, valga señalar, de todos modos, que incluso en aquellas situaciones donde el desorden moral, el desmoronamiento epistemológico y la incertidumbre social son rampantes, los hechos de violencia por lo general suelen ilustrar la notoria preeminencia de las políticas y técnicas de identificación con el auspicio del Estado, así como las diversas escenificaciones y dramatizaciones, de claro contenido político, de la incertidumbre, del descubrimiento y la denuncia de intrusos y traidores, y de la fabricación de chivos expiatorios (véase, por ejemplo, De Waal, 1994, acerca del genocidio en Ruanda).

representar solamente un *ethos* o carácter del ser nacional y, por otro, la realidad de que, históricamente, todos los Estados-nación suponen el amalgamiento de múltiples identidades. Aun en aquellos casos en que identidades de larga historia fueron efectivamente enterradas y olvidadas, la combinación de la migración y la mediación masiva garantiza su reconstrucción y reelaboración de un nuevo nivel y en una escala todavía mayor. Incidentalmente, ésta es la razón por la cual una política de la memoria y el olvido (y, en consecuencia, una política respecto a la historia y a la historiografía) resulta ser una cuestión tan central en los conflictos étnicos relacionados con el nacionalismo (Van der Veer, 1994). Los movimientos culturalistas, entre las minorías y los grupos históricamente dominados, tienden a entrar en un diálogo consciente con los culturalismos de las mayorías numéricas. En la medida en que estos distintos culturalismos compiten por una parte de la nación (así como por los recursos del Estado), inevitablemente entran en el espacio de la violencia potencial.

Esta propuesta difiere, por lo tanto, de manera fundamental, de la perspectiva primordialista. No considera que la base de la explicación de las explosiones étnicas resida en un supuesto sentimiento étnico subyacente. Por el contrario, sugiere que las estructuras de sentimientos étnicos son ellas mismas productos complejos resultantes de la imaginación local (que, a su vez, es la que media entre la desconcertante multiplicidad de cascadas de acontecimientos que se dan en el nivel global y el escenario local). Los episodios de violencia étnica bien pueden, entonces, ser pensados como implosivos, por lo menos en dos sentidos diferentes. En un sentido estructural, representan el desdoblamiento en el nivel de la política local de presiones, pulsiones y ondas expansivas procedentes de arenas políticas cada vez más amplias. En un sentido histórico, la imaginación política local está cada vez más abierta y sujeta al flujo de los grandes acontecimientos (cascadas) a lo largo del tiempo, acontecimientos que influyen en la interpretación de las cosas que ocurren en la vida cotidiana, contribuyendo a generar un repertorio de sentimientos étnicos antagónicos. Puede ser que a primera vista tales sentimientos puedan parecer primordiales, sin embargo, ellos son el resultado de largos procesos de acción, comunicación, interpretación y comentario. Una vez que los actos de violencia étnica ocurren, no obstante, siempre es mucho más fácil ver sus dimensiones explosivas, en la medida en que sus efectos se extienden en todas direcciones hasta llegar a abarcar e involucrar a un sinnúmero de actores y sectores sociales, articulando toda una multiplicidad de otros temas, asuntos y cuestiones al torbellino de la furia étnica. Pero esta dimensión explosiva, energizada (y entronizada) por los procesos de focalización y transvaluación, no debe hacernos perder de vista las condiciones de partida. Tales condiciones de partida serán mucho mejor explicadas y entendidas en base a la idea de implosión discutida en este capítulo que por cualquiera de las distintas versiones de la perspectiva primordialista, perspectiva que pretende satisfacer nuestra sed por la existencia de alguna explicación ahistórica y definitiva, sobre todo en relación con este tipo de comportamiento aparentemente irracional.

La etnicidad moderna

Permítanme subrayar, aunque sea algo crípticamente, qué tienen de moderno (en mis términos, culturalista) los movimientos étnicos en la actualidad. Los grandes y, con frecuencia,

violentos movimientos étnicos de hoy en día reclaman un nuevo entendimiento de la relación entre la historia y la agencia social, el campo de los afectos y el de la política, los factores de gran escala y los factores locales. A lo largo de este capítulo he sugerido que una forma de integrar todos estos requisitos es resistirnos a la dialéctica de lo interior y lo exterior que nos pretende imponer el pensamiento primordialista, y pensar, en cambio, en términos de una dialéctica de la implosión y la explosión a lo largo del tiempo como la clave de la peculiar dinámica de la etnicidad moderna.

Vistos y pensados desde esta otra perspectiva, los movimientos étnicos modernos (los culturalismos) pueden conectarse con la crisis de los Estados-nación por medio de una serie de nexos interesantes. Primero, todos los Estados-nación modernos suscribieron y contribuyeron a la idea de que toda cultura política legítima debe surgir de afinidades sociales naturales de alguna clase. Así, aun cuando muchos Estados-nación entran en una crisis de legitimación y tienen que enfrentarse a las demandas de los nuevos inmigrantes, funcionan dentro de este legado en el cual el autogobierno nacional debe descansar sobre algún tipo de tradición de afinidad natural. Segundo, los distintos proyectos específicos del Estado-nación (independientemente de si tuvieron éxito o no), desde los proyectos de higiene y saneamiento hasta los censos y la planificación familiar, pasando por el control de las enfermedades, el control de la inmigración o la política lingüística, generaron un vínculo entre las prácticas corporales concretas (el habla, la limpieza del cuerpo, la salud, el movimiento) y las identidades de grupo de *gran escala*, aumentando de esta manera el alcance potencial de la experiencia corporizada de la afinidad de grupo. Tercero, tanto en el contexto de los Estados no democráticos como de los Estados democráticos, el lenguaje de los derechos y la asignación de recursos y privilegios, en general, ha quedado inextricablemente conectado a estas identidades de gran escala. Como consecuencia, los proyectos étnicos de hoy están cada vez más definidos por estos tres aspectos de la cultura del Estado-nación moderno. Los distintos grupos étnicos pueden imaginar su futuro, pero incluso hasta en eso (como dijera Marx respecto a las condiciones bajo las cuales los seres humanos son los que hacen su historia) no pueden hacerlo en la forma que ellos desean. En la medida en que los Estados pierden su monopolio respecto a la idea de la nación, es perfectamente entendible que grupos de toda clase intenten usar la lógica de la nación para conquistar el Estado –o una parte del Estado– así como todos, o parte, de los derechos, recursos y privilegios que administra y asigna el Estado. Esta lógica encuentra su punto máximo de poder movilizatorio en la intersección entre el cuerpo y las políticas de Estado, es decir, en aquellos proyectos que denominamos étnicos y que, equivocadamente, solemos tomarlos por atávicos.

8. El patriotismo y sus futuros posibles

NECESITAMOS poder pensarnos más allá de la nación.[1] Con esto no quiero decir que el sólo pensarlo nos conducirá más allá de la nación, ni que la nación sea solamente o fundamentalmente una manera de pensar o una cosa imaginada. Por el contrario, con esto quiero decir que el papel de las prácticas intelectuales es identificar la crisis actual de la nación y al identificarla aportar parte del aparato que nos permita reconocer las formas sociales posnacionales. Aunque la idea de que estamos entrando en un mundo posnacional parece haber salido a la luz y haber sido manejada y publicitada, sobre todo, en el campo de los estudios literarios, en la actualidad es un tema recurrente (aun cuando no se lo haga de manera consciente) en los estudios del poscolonialismo, la política global y la política internacional de asistencia social. No obstante, la mayoría de los autores que expresaron, o al menos lo implicaron indirectamente, que necesitamos pensar de una manera posnacional no se preguntaron exactamente qué tipo de formas sociales emergentes nos obligan a hacerlo ni de qué modo. Tal es el objetivo principal de este capítulo.

Colonias posdiscursivas

Para quienes crecimos como varones pertenecientes a las nuevas elites del mundo poscolonial, el nacionalismo conformaba nuestro sentido común y la principal justificación de nuestras ambiciones, nuestras estrategias y nuestro sentido del bienestar moral. Ahora bien, a casi medio siglo de la independencia de muchas de las nuevas naciones (de Asia y África), la forma nación está siendo cuestionada y atacada desde muchos ángulos y puntos de vista. Para comenzar, en tanto coartada ideológica del Estado territorial, la nación es ciertamente el último refugio del totalitarismo étnico. En algunas de las principales críticas a las poscolonias (Mbembe, 1992), se mostró que los discursos nacionalistas estuvieron profundamente implicados en los discursos del propio colonialismo. Con frecuencia fue un vehículo para la puesta en escena de las propias dudas que tuvieron los héroes de esas nuevas naciones –Sukarno, Jomo Kenyatta, Jawaharlal Nehru, Gamal Abdel Nasser– que se entretuvieron jugando al nacionalismo mientras que las esferas públicas en sus respectivas sociedades estaban comenzando a arder. Por esto, para intelectuales poscoloniales como uno, la pregunta es qué futuro tiene el patriotismo. ¿A qué razas y géneros pertenecerá el futuro?

[1] Las versiones anteriores de este capítulo fueron presentadas en el Centro para el Análisis Crítico de la Cultura Contemporánea de la Universidad Rutgers, en el Centro de Estudios Transculturales en Chicago y en la propia Universidad de Chicago.

Para poder responder a esta pregunta no basta con discutir la problemática de la ma nación, de la comunidad imaginada (Anderson, 1991), de la producción de *el pı* (Balibar, 1991), de la nación en tanto narración (Bhabha, 1990) o de la lógica colo del discurso nacionalista (Chatterjee, 1986). Es preciso, además, un examen detallado u. los discursos del Estado y de los discursos que están contenidos en el propio guión que conecta el término "Estado" con el término "nación" (véase el capítulo 2; también cf. Mbembe *et al.*, 1992). Lo que sigue a continuación es, precisamente, una exploración de una de las dimensiones de dicha conexión.

En la academia occidental contemporánea existe una preocupante tendencia a divorciar el estudio de las formas discursivas del estudio de otras formas institucionales, lo mismo que a divorciar los estudios literarios de los discursos de carácter más mundano propios de las burocracias estatales, las fuerzas armadas, las corporaciones capitalistas y las organizaciones sociales no estatales. Este capítulo es, en parte, también un llamado a ampliar el campo del estudio de los discursos sociales: si la poscolonia es, al menos en parte, una formación discursiva, entonces la discursividad se volvió también un signo y un espacio de la colonia y de la poscolonia en los estudios culturales contemporáneos. Ampliar nuestro sentido de lo que cuenta como un discurso requiere de la correspondiente ampliación de la esfera de la poscolonia para poder extenderla más allá del espacio geográfico de lo que fuera el mundo colonial. Al plantear la cuestión de lo *posnacional*, sugiero que el viaje que va del espacio de la ex colonia (un espacio colorido, un espacio de color) al espacio de la poscolonia es un viaje que nos lleva al corazón del hombre blanco y de lo que significa ser blanco. Es decir, nos lleva a los Estados Unidos de América, espacio *posnacional* caracterizado por los blancos pero también por su incómoda convivencia y relación con pueblos diaspóricos, tecnologías móviles y naciones como la nación homosexual (*queer nation*).

El tropo de la tribu

A pesar de toda la evidencia en contra de lo que voy a decir, éstos son tiempos difíciles para el patriotismo. Los cuerpos mutilados y los alambres de púa en Europa Oriental, la violencia xenofóbica en Francia, el agitar de las banderas en el marco de los rituales políticos que caracterizan cualquier año electoral aquí en los Estados Unidos, todo pareciera indicar que el compromiso a morir, y a matar, *por la patria* continúa estando de moda a escala global. Pero el patriotismo es un sentimiento inestable que sólo prospera en el nivel del Estado-nación. Por debajo de ese nivel es fácilmente suplantado por fidelidades más íntimas; por encima de ese nivel da pie a eslóganes vacíos, rara vez respaldados por una voluntad real de sacrificarse o de matar a alguien. En suma, cuando pensamos acerca del futuro del patriotismo, primero es preciso pensar en la salud del Estado-nación.

Mis dudas acerca del patriotismo (¿patria-tismo?) están conectadas con la biografía de mi padre, para quien el patriotismo y el nacionalismo ya eran términos divergentes. Como corresponsal de guerra de Reuters en Bangkok en 1940, mi padre conoció a un nacionalista indio exiliado llamado Subhas Chandra Bose, quien no estaba de acuerdo con Gandhi y Nehru acerca de la cuestión del uso de la violencia. Con el apoyo activo de los japoneses,

Bose había conseguido escapar a la vigilancia británica en India y había establecido un gobierno indio en el exilio instalado en el sudeste de Asia. El ejército de Bose estaba conformado por oficiales y soldados indios que habían sido capturados por los japoneses y se autodenominaba Ejército Nacional Indio. Este ejército indio fue completamente derrotado por el ejército británico en Assam (es decir, en territorio indio, como mi padre nunca se cansaba de señalar) en 1944 y el gobierno provisional de Azad Hind (India Libre), en el cual mi padre fue ministro de publicidad y propaganda, pronto se vino abajo junto a la derrota de las potencias del Eje, Alemania, Italia y Japón.

Cuando en 1945 mi padre volvió a India, él y sus camaradas eran héroes mal vistos, los primos pobres en la historia de la lucha nacionalista por la independencia de India. Ellos eran patriotas, pero los sentimientos antibritánicos de Bose y sus lazos con las potencias del Eje lo convertían en una vergüenza tanto para la no violencia de Gandhi como para la anglofilia fabiana de Nehru. Hasta el fin de sus vidas, mi padre y sus camaradas continuaron siendo patriotas parias, delincuentes nacionalistas. Así, mi hermana, mis hermanos y yo crecimos en Bombay atrapados entre el viejo patriotismo al estilo de Bose y el nacionalismo burgués al estilo de Nehru. Nuestra India, con sus conexiones japonesas y sus maneras antioccidentales, llevaba consigo el inefable aroma de la traición, en relación con la cómoda alianza de los Nehrus y los Mounbattens y el compacto burgués conformado por la no violencia de Gandhi y la clase de socialismo profesada por Nehru. La desconfianza de mi padre respecto de la dinastía Nehru nos predispuso a imaginarnos una India extraña, desterritorializada e inventada en Taiwán y Singapur, Bangkok y Kuala Lumpur, bastante independiente de Nueva Delhi y de los Nehru, del Partido del Congreso de la India y de las principales corrientes nacionalistas. Es decir, para mí hay un atractivo especial en la posibilidad de que el matrimonio entre las naciones y Estados haya sido siempre un matrimonio de conveniencia y que el patriotismo necesite encontrar nuevos objetos de deseo.

Uno de los hechos más significativos que explica la tensión implícita en esta unión entre Estado y nación es que el genio nacionalista, nunca perfectamente contenido en la lámpara del Estado territorial, es en sí mismo diaspórico. Llevado para aquí y para allá como parte de los repertorios de poblaciones cada vez más móviles de refugiados, turistas, trabajadores, intelectuales, científicos y migrantes ilegales transnacionales, está cada vez menos restringido por la idea de las fronteras espaciales o de la soberanía territorial. Tal revolución en los fundamentos mismos del nacionalismo se nos vino encima casi sin que nos diéramos cuenta. Mientras que antes la tierra y el lugar constituían el lazo principal entre la afiliación territorial y el monopolio estatal de la violencia, en el presente, las identidades y las identificaciones clave sólo muy parcialmente giran en torno a la realidad o la imagen del lugar. En el reclamo de los sikhs por el territorio del Khalistán, en los sentimientos de los francocanadienses respecto a Quebec, en la demanda de los palestinos por la autodeterminación, la imagen del país de origen y de la tierra natal son apenas una parte de la retórica de la soberanía popular y no reflejan, necesariamente, una cuestión territorial de fondo. La violencia y el terror que rodean la crisis y el desmoronamiento de muchos Estados-nación de la actualidad no significan ninguna regresión a un estado biológico o innato, oscuro y primordial (Comaroff y Comaroff, 1992b). ¿Cómo debemos entonces interpretar esta renovada sed de sangre en nombre de la nación?

Los nacionalismos modernos suponen comunidades de ciudadanos de Estados-nación definidos territorialmente que comparten la experiencia colectiva, no la del contacto cara a cara ni la de la subordinación a una persona real, sino la de la lectura de un conjunto de libros, panfletos, periódicos, mapas y otros textos modernos (Habermas, 1989; Calhoun, 1992). A través de estas experiencias colectivas, que Benedict Anderson (1991) asocia a lo que él denomina el *capitalismo de imprenta*, así como del cine y la televisión, que cada vez más otros autores (Warner, 1992; Lee, 1993) ven como *capitalismo electrónico*, los ciudadanos se *imaginan* como pertenecientes a una sociedad nacional. En este sentido, el Estado-nación moderno es menos un resultado de hechos naturales –tales como el suelo, la sangre, la raza o el lenguaje compartido–, y más producto de un proceso eminentemente cultural, es decir, producto de la imaginación colectiva. Esta perspectiva se diferencia, por lo tanto, aun si no todo lo suficiente, de las teorías del nacionalismo dominantes, las teorías de J. G. Herder y Giuseppe Mazzini, y de allí en adelante de toda clase de nacionalismos de derecha que ven a las naciones como productos del destino natural de los pueblos, arraigados, en el lenguaje, la raza, el territorio o la religión. En muchas de estas teorías de la nación como algo imaginado, de todas formas, aparece siempre la sugerencia de que la sangre, el parentesco, la raza o el territorio son, de alguna manera, cosas menos imaginadas y más naturales que la imaginación del interés colectivo y la solidaridad. El tropo de la tribu reactiva este biologismo escondido, en gran medida, debido a que, hasta el momento, no se pudieron articular alternativas realmente contundentes y convincentes. Las coyunturas históricas relativas a la lectura y la publicidad, los textos y sus mediaciones lingüísticas, las naciones y sus narraciones sólo muy recientemente comenzaron a ser yuxtapuestas para poder formular lugares privilegiados donde poner el acento y desde donde poder visualizar y abordar críticamente la cuestión del imaginario nacional y sus esferas públicas (Lee, 1993).

Luego de la Segunda Guerra Mundial, los líderes de las nuevas naciones emergentes de Asia y África –Nasser, Nehru, Sukarno– se habrían inquietado sobremanera al ver la frecuencia y la facilidad con que hoy en día se suele usar indistintamente las ideas del tribalismo y el nacionalismo en el discurso público de Occidente. Estos líderes dedicaron la mayor parte de sus energías retóricas a pedir a sus seguidores que por favor dejaran de lado lo que ellos veían como lealtades primordiales –la familia, la tribu, la casta, la región– en favor de las frágiles abstracciones que ellos llamaban *Egipto*, *India* o *Indonesia*. Ellos entendían que las nuevas naciones necesitaban subvertir y anexar las lealtades primarias vinculadas a colectividades de menor escala y de carácter más íntimo. Apoyaron sus ideas acerca de sus nuevas naciones sobre el filo mismo de la paradoja de que, por un lado, las naciones modernas supuestamente debían ser, de algún modo, más abiertas, universales y emancipatorias en virtud de su particular compromiso con la virtud ciudadana, pero que, por otro lado, *sus* propias naciones eran, no obstante, y de una manera esencial, distintas y hasta mejores que las otras naciones. De cualquier modo, en realidad estos líderes tenían muy presente algo que nosotros tendimos a olvidar: que las naciones, especialmente en contextos multiétnicos, son apenas tenues proyectos colectivos y no hechos naturales eternos. A pesar de esto, ellos también contribuyeron a crear una falsa separación entre la artificialidad de la nación y aquellos hechos que ellos también, equivocadamente, proyectaron como primordiales –la familia, la tribu, la región–.

En su preocupación por el control, la clasificación y la vigilancia de sus sujetos, el Estado-nación muchas veces creó, revitalizó o fracturó identidades étnicas que previamente eran fluidas, nacientes y negociables. Por supuesto, los términos utilizados hoy para movilizar la violencia étnica pueden tener una larga historia. Pero las realidades a las que se refieren –el lenguaje serbocroata, las costumbres vascas, la cocina lituana– por lo general cristalizaron recién durante el siglo XIX o en la primera parte del siglo XX. El nacionalismo y la etnicidad, entonces, se alimentan mutuamente, en la medida en que los nacionalistas construyen categorías étnicas que, a su vez, empujan a que otros construyan contraetnicidades, de tal modo que en tiempos de crisis políticas estos últimos reclaman *contraEstados* basados en estos nuevos contranacionalismos. Por cada nacionalismo que se presenta como poseedor –o resultante– de un destino natural, siempre aparecerá otro nacionalismo, de signo diferente y contrario, como una reacción derivada del primero.

Mientras la violencia en nombre de los serbios, los molucos, los khemeres, los latvios, los alemanes o los judíos puede tentarnos a pensar que tales identidades tienen raíces profundas, oscuras e insondables, sólo tenemos que observar los recientes motines y disturbios que tuvieron lugar en India a raíz del informe de una comisión gubernamental (el Informe de la Comisión Mandal) que recomendaba reservar un alto porcentaje de los puestos en el gobierno para determinadas castas que en el censo y en la constitución eran definidas como *atrasadas*. En efecto, violentas revueltas y una verdadera carnicería, y no pocas muertes y suicidios, tuvieron lugar en el norte de India como resultado de la utilización de etiquetas y frases tales como *las otras castas atrasadas* tomadas de las distinciones terminológicas del censo en India y de sus protocolos y calendarios especializados. Cuán asombroso puede parecer que alguien pueda llegar a matar o hacerse matar por determinados derechos y privilegios asociados a la pertenencia a una de estas *castas atrasadas*. Y, sin embargo, este incidente no fue una excepción: en su macabra banalidad burocrática muestra cómo las necesidades técnicas de los censos y la legislación de las políticas de bienestar social, en combinación con el cinismo de las tácticas de la política electoral, puede empujar a diversos grupos sociales a construir identificaciones y miedos semirraciales. La cuestión no es tan distinta de como podría aparecer en relación con etiquetas tales como judío, árabe, hindú o alemán, dado que cada una de ellas involucra a gente que por propia voluntad escoge utilizar estas etiquetas, a otra gente que es forzada a someterse a tales etiquetamientos e, incluso, a otros que por medio de sus investigaciones y hallazgos de carácter filológico persiguen apuntalar la historia detrás de esos nombres o descubren que pueden ser una forma conveniente y expeditiva para presentar, de una manera ordenada y aparentemente coherente, realidades infinitamente más complejas, desprolijas y contradictorias como lo son el lenguaje, la historia, la raza y las creencias. Por supuesto, no todas las políticas del Estado-nación son hegemónicas ni todas las formas subalternas de agencia son incapaces de hacer frente y resistir a tales presiones y seducciones. Pero probablemente sea justo decir que hay pocas formas de conciencia popular y de agencia subalterna que, al menos en lo relativo al tema de la movilización étnica, estén realmente libres de las formas de pensamiento y de los terrenos políticos producidos por las acciones y discursos de los Estados-nación.

En este sentido, en muchas partes del mundo, las minorías étnicas son tan artificiales como las mayorías que se ven amenazadas por ellas. Los blancos en los Estados Unidos, los

hindúes en India, los ingleses en Gran Bretaña, son todos ejemplos de cómo las designaciones político administrativas de algunos grupos como minorías (los negros y los hispanos en los Estados Unidos, los celtas y los paquistaníes en el Reino Unido, los musulmanes y los cristianos en India) contribuyen a que las mayorías (tanto las que se hacen oír como las llamadas *mayorías silenciosas*) se agrupen detrás de o en torno a determinadas etiquetas de muy corta vida –aunque de larga historia–. Las nuevas etnicidades casi nunca son anteriores a los Estados-nación frente a los que intentan resistir. Así, mientras que los musulmanes de Bosnia son obligados a formar *ghettos*, contra su propia voluntad, los serbios y los croatas temen la posibilidad de la emergencia de un Estado islámico en Europa. En otras palabras, las minorías nacen tan rápido como se las fabrica.

Los movimientos étnicos recientes suelen involucrar a miles y hasta millones de personas dispersas a lo largo y ancho del planeta, y separadas por vastísimas distancias. Ya sea cuando consideramos los lazos de los serbios divididos por grandes zonas de Bosnia-Herzegovina, los kurdos esparcidos por Turquía, Irak e Irán, los sikhs desparramados por Londres, California, Vancouver o el propio Punjab indio, los nuevos etnonacionalismos son actos de movilización a gran escala, complejos y altamente coordinados, que dependen de la circulación de noticias, de flujos logísticos de diversa naturaleza y de la propaganda que se filtra a través de las fronteras de los Estados. Difícilmente puedan ser considerados tribales, si es que por ello entendemos manifestaciones y levantamientos espontáneos de agrupamientos sociales estrechamente vinculados, espacialmente segregados y naturalmente aliados. En el caso que provoca más miedo actualmente, lo que podría denominarse el tribalismo serbio, no es en absoluto tan simple como se lo pinta puesto que hay al menos 2,8 millones de familias yugoslavas que produjeron alrededor de 1,4 millones de matrimonios mezclados compuestos por serbios y croatas (Hobsbawm, 1992). ¿A qué tribu pertenecen estas familias? En nuestra aterrorizada preocupación por las fuerzas de choque del etnonacionalismo, perdimos de vista los confusos sentimientos de los civiles, las lealtades familiares hechas trizas debido a que dentro de muchas casas viven miembros pertenecientes a la distintas partes en guerra, así como los llamamientos y ruegos de aquellos que piensan que los serbios, los musulmanes y los croatas en Bosnia-Herzegovina realmente no tienen ninguna enemistad fundamental. Mucho más difícil es explicar cómo es que determinados principios de afiliación étnica, a pesar de su dudosa procedencia y su frágil *pedigree*, pueden llegar tan rápidamente a movilizar a grandes grupos de personas a cometer actos de tan tremenda violencia.

Lo que sí parece claro es que el modelo tribal, en la medida en que sugiere la existencia de pasiones preempaquetadas, latentes y listas a estallar, se esfuma frente a las contingencias que hacen estallar las pasiones étnicas. Los sikhs, que hasta hace poco conformaban el grueso del ejército indio y que, históricamente, siempre fueron el brazo armado de la India hindú contra el poder musulmán, se ven amenazados en la actualidad por el hinduismo y parecen estar dispuestos a aceptar la ayuda y el auxilio de Paquistán. Los musulmanes de Bosnia-Herzegovina fueron forzados, contra su voluntad, a revitalizar su afiliación islámica. Lejos de estar activando sentimientos tribales profundamente arraigados o de larga data, los musulmanes de Bosnia se sienten íntimamente divididos, puesto que por un lado tienen una concepción de sí mismos como *musulmanes europeos* (término utilizado recientemente por Ejub Ganic, vicepresidente de Bosnia) y, por otro lado, son una parte del islamismo

transnacional activamente implicado en la guerra de Bosnia. Los bosnios adinerados que residen en el extranjero –en Turquía, por ejemplo– ya están comprando armamento para la defensa de los musulmanes en Bosnia. Para poder liberarnos del tropo de la tribu como el origen primordial de aquellos nacionalismos que pensamos como menos civilizados que el nacionalismo propio (el de los Estados Unidos) precisamos construir una teoría de las movilizaciones étnicas de gran escala que explícitamente reconozca e interprete sus propiedades posnacionales.

Formaciones posnacionales

Muchos de los etnonacionalismos violentos de los últimos años no son tanto explosivos como implosivos. Es decir, en vez de estar arraigados en algún sustrato afectivo primordial que se encontraría en las profundidades de cada uno de nosotros y que sería traído a la superficie, exteriorizado y movilizado en distintas formas de compromiso social y acción grupal, por lo general, lo que ocurre es exactamente lo contrario. Los efectos de las interacciones a gran escala entre los Estados-nación, así como dentro de éstos, con frecuencia estimulados por noticias de acontecimientos que tienen lugar a miles de kilómetros de distancia, comienzan a desplegarse en forma de cascada (Rosenau, 1990) a través de las complejidades de la política regional, nacional y barrial hasta que consiguen energizar determinados asuntos de índole local e implosionan en distintas formas de violencia, incluidas las más horribles y brutales. De esta manera, lo que hasta ese momento eran identidades étnicas frías (sikh e hindú, armenia y azerbaijani, serbia y croata, etcétera) se vuelven calientes en la medida en que las culturas locales implosionan bajo la presión de acontecimientos y procesos muy distantes con respecto al espacio y el tiempo del lugar de la implosión. Entre los musulmanes de Bosnia es posible observar claramente los rápidos cambios de temperatura de estas identidades en cuanto son trasladadas de una concepción secular y europeísta de sí mismos hacia posturas más fundamentalistas. Ellos son forzados a esto no sólo por la amenaza a su supervivencia por parte de los serbios, sino también por las presiones de los otros grupos musulmanes en Arabia Saudita, Egipto y Sudán que sugieren que los musulmanes de Bosnia están pagando el precio por haber minimizado o dejado de lado su identidad islámica durante el gobierno comunista. Los líderes musulmanes bosnios declararon explícitamente que si no reciben pronto ayuda de las potencias occidentales, posiblemente tendrán que recurrir al modelo palestino de extremismo y de terrorismo.

Una manera que resulta muy útil para dar cuenta de aquellos casos en que las identidades frías se tornan identidades calientes y las implosiones en un lugar generan explosiones en otros lugares es recordarnos a nosotros mismos que el Estado-nación no es en absoluto la única regla de juego en lo relativo a las lealtades translocales. La violencia que rodea a las políticas de identidad en todo el mundo refleja la creciente ansiedad y preocupación derivada de la búsqueda de principios no-territoriales de solidaridad. Los movimientos que vemos en Serbia y en Sri Lanka, en Namibia y en el monte Karabak, en Punjab y en Quebec son lo que podríamos llamar *nacionalismos troyanos.* Esta clase de nacionalismos, en realidad, contiene conexiones transnacionales, subnacionales y, más en

general, identidades y aspiraciones no nacionales. Puesto que, con frecuencia, son el resultado de diásporas tanto voluntarias como forzadas, de la movilidad de trabajadores manuales e intelectuales, de diálogos con Estados –unos hostiles y otros hospitalarios–, son muy pocos los nuevos nacionalismos que pueden separarse de la angustia del desplazamiento, la nostalgia del exilio, la repatriación de importantes sumas de dinero o las brutalidades propias del proceso de buscar asilo. Los haitianos en Miami, los tamiles en Boston, los marroquíes en Francia, los molucos en Holanda son los portadores de estas nuevas lealtades transnacionales y posnacionales.

El nacionalismo territorial es apenas la coartada, el pretexto, de estos movimientos, pero no constituye, necesariamente, ni su motivación básica ni su meta final. Por el contrario, las metas y las motivaciones básicas por lo general son bastante menos claras y, por cierto, bastante más complejas que una simple cuestión de soberanía nacional, como cuando parecen estar motivadas por el objetivo de la purificación étnica y el genocidio. En este sentido, el nacionalismo serbio parece apoyarse mucho más en el miedo y el odio hacia sus Otros étnicos que en un sentido de la sacralidad del patrimonio territorial. O pueden ser simplemente símbolos y formas expresivas alrededor de los cuales muchos grupos intentan articular su deseo de escapar a determinados regímenes estatales que ellos ven como particularmente hostiles y amenazantes para su propia supervivencia. Los palestinos están mucho más preocupados por sacarse de encima a los israelíes que por la peculiar magia geográfica del sector occidental de Jerusalén.

Si bien es cierto que en el mundo actual hay muchos movimientos separatistas –como los vascos, los quebecois, los tamiles, los serbios– que parecen estar determinados a conectar la nacionalidad con la estatalidad bajo una misma rúbrica étnica, todavía más impresionantes son las diversas minorías oprimidas que han sufrido la tragedia del desplazamiento y de la diáspora forzada y que, sin embargo, no articularon ningún fuerte deseo por un Estado-nación propio. Los armenios en Turquía, los refugiados hutus procedentes de Burundi y actualmente radicados en las zonas urbanas de Tanzania, los hindúes del Kashmir exiliados en Delhi son apenas algunos ejemplos de cómo el desplazamiento no siempre genera, automáticamente, fantasías acerca del Estado-nación propio. Aunque muchos movimientos antiestatales giran en torno a imágenes de la tierra natal, el suelo patrio, el lugar propio y el regreso del exilio, estas imágenes simplemente reflejan la pobreza de su lenguaje político (y del nuestro) más que la hegemonía del nacionalismo territorial. Dicho de otro modo, todavía no surgió un lenguaje capaz de captar y de expresar los intereses colectivos de muchos grupos sociales en términos de solidaridades translocales, movilizaciones más allá de las fronteras e identidades posnacionales. Tales intereses son muchos y se hacen sentir, pero todavía están empantanados en el imaginario lingüístico del Estado-nación. Esta incapacidad propia de muchos grupos desterritorializados para pensarse y concebirse fuera o al margen del imaginario del Estado-nación es, en sí misma, la causa de mucha de la violencia que vemos hoy en día en el nivel global porque muchos movimientos de emancipación e identidad se ven forzados, en el curso de su lucha contra los Estados-nación existentes, a adoptar el mismo imaginario contra el que luchan y del cual pretenden escapar. Los movimientos no nacionales y posnacionales son forzados por la propia lógica de los Estados-nación existentes a volverse antinacionales y antiestatales y, de esta manera, a inspirar al propio poder estatal, que los fuerza a responder en el lenguaje

del contranacionalismo. Sólo se podrá escapar a este círculo vicioso cuando se encuentre un lenguaje capaz de captar formas de lealtad complejas, no territoriales y posnacionales.

Mucho se dijo en los últimos años acerca de la velocidad con que la información recorre el mundo, la intensidad con que las noticias de una ciudad aparecen en las pantallas de televisión de otras ciudades, de cómo las maniobras financieras en una bolsa de valores afectan las economías al otro extremo del continente o del otro lado del planeta. Mucho se habló también acerca de atacar los problemas globales, tales como la epidemia del sida, la contaminación ambiental, la crisis ecológica o el terror político con formas concertadas de acción internacional. La ola democrática y la epidemia de sida son, hasta cierto punto, provocadas por la misma clase de contactos intersocietales y el tráfico transnacional de personas.

Desde el punto de vista de la Guerra Fría, puede que el mundo actual parezca unipolar. Pero también ha pasado a ser *multicéntrico* –para usar el término acuñado por Rosenau (1990)–. Mediante la adaptación y el manejo de metáforas provenientes de la teoría del caos, Rosenau mostró cómo la legitimidad de los Estados-nación francamente se debilitó, cómo proliferan en la actualidad toda clase de organizaciones internacionales y transnacionales y cómo la política local y los procesos globales se vinculan y afectan mutuamente de una manera caótica –pero no necesariamente impredecible–, a menudo fuera de las interacciones entre los Estados-nación.

Para apreciar tales complejidades necesitamos hacer bastante más que la clase de comparaciones que suelen hacer los cientistas sociales, poniendo un país y una cultura al lado de la otra como si fueran entidades inconexas e independientes, tanto en la vida real como en el pensamiento.[2] Necesitamos volver a mirar, con la cabeza abierta y sin viejos esquemas, la multiplicidad y la diversidad de organizaciones, movimientos, ideologías y redes, de las cuales la corporación multinacional es apenas un ejemplo. Consideremos los movimientos filantrópicos transnacionales tales como Hábitat para la Humanidad (cuyos voluntarios buscan construir nuevos medioambientes junto a otros compañeros voluntarios en otros lugares del planeta). Pensemos en las distintas organizaciones terroristas que movilizan hombres (y, a veces, mujeres), dinero, equipamiento, campos de entrenamiento y pasiones en una desconcertante cruza de ideologías y combinaciones étnicas. Consideremos la moda internacional, que no es solamente una cuestión de mercados globales y de canibalismo estilístico transnacional sino que, en forma creciente, es más bien cuestión del ensamblaje transnacional sistemático de los procesos de producción, transferencia de gustos, exhibición y precios. Tomemos la gran variedad de movimientos ecologistas que han comenzado a organizarse a nivel transnacional en torno a biopolíticas relativamente específicas. Consideremos el mundo de los refugiados. Por largo tiempo consideramos los asuntos y las organizaciones de refugiados como si fueran algo así como desechos y náufragos de la vida política, flotando en los intersticios de las certezas y las estabilidades de los Estados-nación. Lo que no podemos ver, en consecuencia, es que los campos de refugiados, las burocracias de refugiados, los movimientos de ayuda a los refugiados, las cancillerías orientadas al tema de los refugiados, las filantropías transnacionales dedicadas al tema

2 Nótese la convergencia entre esta proposición y el argumento avanzado por el Grupo de Estudios Culturales de Chicago (1992, p. 537).

de los refugiados, tomados en conjunto, constituyen una parte del marco o estructura *permanente* del orden posnacional emergente. Otro excelente ejemplo, más familiar quizás, es el enorme número de organizaciones, movimientos y redes de filantropía cristiana, tales como World Vision, que operan en muchas partes del mundo y que ya hace mucho tiempo que prácticamente eliminaron las fronteras entre sus funciones evangélicas, su papel en las misiones de paz y su función de asistencia al desarrollo. El ejemplo más y mejor estudiado de todos posiblemente lo constituya el movimiento olímpico internacional, por cierto, la mayor instancia moderna de un movimiento nacido a raíz de la preocupación europea por la paz a fines del siglo XIX. Este movimiento, caracterizado por una forma especial de juego dialéctico entre las lealtades nacionales y transnacionales (MacAloon, 1981; Kang, MacAloon y Da Matta, 1988) representa apenas el caso más espectacular de una serie de situaciones y formaciones hacia donde posiblemente tornará el incierto futuro de los Estados-nación.

En todos estos casos, lo que estamos presenciando no es solamente una serie de eslóganes, grupos de interés o transferencia de imágenes internacionales. Estamos presenciando el nacimiento de una variedad de formaciones sociales posnacionales complejas. Estas formaciones están organizadas en el presente alrededor de principios de financiación, reclutamiento, coordinación, comunicación y reproducción que son fundamentalmente posnacionales y no simplemente internacionales o multinacionales. La corporación multinacional moderna clásica es, por cierto, un ejemplo levemente engañoso en lo que respecta a qué es lo más importante acerca de estas nuevas formas, porque, precisamente, si bien busca maximizar sus posibilidades de operar tanto dentro como a través de las estructuras nacionales, en lo fundamental depende de la organización legal, fiscal, medioambiental y humana del Estado-nación, siempre aprovechando su legitimidad. Las nuevas formas organizacionales son más diversas, más fluidas, más *ad hoc*, más provisionales, menos coherentes, menos organizadas y, en suma, simplemente menos implicadas en las ventajas comparativas del Estado-nación: Amnesty International es un excelente ejemplo de esto. Otro tipo de organizaciones, más asociadas a las Naciones Unidas (ONU), trabajan para contener y remediar los excesos de los Estados-nación, por ejemplo, mediante la asistencia a los refugiados, las misiones de observación y monitoreo de los acuerdos de paz, la asistencia a poblaciones afectadas por el hambre, o la realización de una serie de tareas bastante poco atractivas relativas a los océanos, las tarifas comerciales, la salud o las condiciones de los trabajadores.

Otras, como Oxfam, son ejemplos de organizaciones globales que funcionan por fuera de la redes casi oficiales de las Naciones Unidas y que dependen del crecimiento de las organizaciones no gubernamentales (ONG) en los países en vías de desarrollo. Estas ONG, que operan en una variedad de áreas –la tecnología, el medioambiente, la salud, las artes– pasaron de ser apenas unas doscientas hacia 1909 a más de dos mil a comienzos de la década de 1970. Éstas suelen constituir las principales organizaciones de autoayuda en el nivel de base surgidas de la percepción (que ellas mismas contribuyen a reforzar) de la limitada capacidad de los gobiernos nacionales para garantizar las condiciones básicas de vida, al menos en países como India.

Por último, otras organizaciones, que solemos llamar fundamentalistas, tales como la Hermandad Musulmana en el Medio Oriente, la Iglesia de la Unificación y una gran can-

tidad de organizaciones cristianas, musulmanas, hindúes, etcétera, conforman una red de movimientos globales que ofrecen toda clase de servicios para aliviar el sufrimiento más allá de las fronteras nacionales y, en el proceso, movilizan lealtades de primer orden a través de las fronteras de los Estados. Algunos de estos movimientos evangelizadores (tales como la organización radical hindú conocida como Ananda Marg, a la que se responsabilizó por el asesinato de muchos diplomáticos indios en el exterior) son tan agresivamente contrarias a determinados Estados-nación que son tratadas como organizaciones sediciosas. Otras, como la Iglesia de la Unificación, se limitan a encontrar la forma de cohabitar con los Estados-nación, sin entrar en mayores relaciones, pero sin cuestionar necesariamente su jurisdicción. Estos ejemplos, que todavía estamos inclinados a ver como casos excepcionales o formas organizacionales parias, son simultáneamente instancias de un orden global posnacional e incubadores de ese nuevo orden global emergente.

El corazón del mundo del hombre blanco

El término *posnacional*, que hasta el momento fue utilizado sin mayores comentarios, conlleva una serie de implicaciones y posibilidades de sentido que a continuación serán examinadas más detenidamente. La primera implicación es de carácter temporal e histórico, y sugiere que estamos en un proceso hacia un orden global dentro del cual el Estado-nación resulta obsoleto y fue reemplazado por otras formaciones de lealtad e identidad. La segunda es la idea de que lo que está emergiendo son poderosas formas alternativas de organización del tráfico de recursos, imágenes e ideas, formas que o bien desafían al Estado-nación de una manera activa o bien son alternativas antagónicas pacíficas constituyentes de lealtades políticas a gran escala. La tercera es la posibilidad de que, probablemente, mientras las naciones sigan existiendo, la continuada erosión de la capacidad del Estado-nación para monopolizar las lealtades alentará la proliferación de formas nacionales considerablemente divorciadas de los Estados territoriales. Éstos son, entonces, algunos de los sentidos fundamentales que conlleva el término posnacional. De todos modos, ninguno de estos sentidos implica que el Estado-nación en su forma territorial clásica ya esté en la bancarrota y fuera de carrera. Está, ciertamente, en crisis y parte de su crisis se debe, precisamente, a la existencia de una relación cada vez más tensa y violenta entre el Estado-nación y sus Otros posnacionales.

Los Estados Unidos es un lugar particularmente destacado en relación con el cual considerar las proposiciones aquí avanzadas debido a que, al menos a primera vista, se las ingenió, con éxito, para mantener una imagen de un orden nacional que es simultáneamente civilizado, plural y próspero. Parece poder abrigar y dar lugar al desarrollo de una serie vibrante y compleja de esferas públicas, incluidas algunas que fueron llamadas *alternativas*, *parciales*, o *contrapúblicas* (Berlant y Freeman, 1992; Fraser, 1992; Hansen, 1993; Robbins, 1993; Black Public Sphere Collective, 1995). Todavía es una sociedad inmensamente rica en relación con los parámetros globales y, a pesar de que sus formas de violencia pública son muchas y muy preocupantes, su aparato estatal no está sustentado, en lo fundamental, en el uso de la represión violenta, el encarcelamiento y la tortura. Cuando a esto le agregamos el hecho de que en los Estados Unidos el multiculturalismo parece haber adoptado formas

predominantemente no violentas, entonces parecería que estamos ante un poder enorme e incuestionable, que domina el nuevo orden mundial, que atrae a miles de inmigrantes provenientes de todas partes del mundo y que parece ser un ejemplo triunfante del Estado-nación territorial clásico. Cualquier argumento acerca de la emergencia de un nuevo orden global posnacional tendrá que tener en cuenta a los Estados Unidos actualmente, su más grande falsificación aparente. Esta última parte sienta las bases para dicha operación.

Hasta hace unos años, yo me sentía lo suficientemente contento de vivir en ese espacio especial asignado a los *extranjeros* angloparlantes y educados, como era mi caso, y que además, para mejor, al hablar todavía dejaba entrever un leve acento británico. Como me dijo una vez una señora negra en la parada del ómnibus, en Chicago, en señal de aprobación, yo era un indio oriental. Eso fue en 1972. Pero desde aquella agradable conversación más de veinticinco años atrás, se me hizo cada vez menos fácil verme a mí mismo, armado con mi pasaporte indio y mis modales anglófonos, de alguna manera inmune o al margen de la política de identidades raciales tal como se da en los Estados Unidos. Y no es sólo que después de casi tres décadas de haber sido un extranjero residente en los Estados Unidos, casado con una mujer norteamericana anglosajona, padre de un adolescente bicultural, mi pasaporte indio haya pasado a ser un símbolo bastante opaco de mi identidad. Además de eso, las redes de la política racial se extendieron más que nunca a lo largo y a lo ancho de las calles de las ciudades de los Estados Unidos.

Mi propia complexión física y su papel en la política de minorías étnicas, así como mis encuentros callejeros con el odio racial, me llevaron a reabrir la discusión acerca de la conexión entre la sociedad y la cultura norteamericanas y los Estados Unidos, entre el biculturalismo y el patriotismo, entre las identidades diaspóricas y las (in)estabilidades que proveen pasaportes y carnés de residencia legal. Las fidelidades posnacionales no son irrelevantes ante el problema de la diversidad en Estados Unidos. Si, en efecto, un orden posnacional está en proceso de formación y si están cambiando los significados de lo que es ser norteamericano, entonces habrá que repensar por completo el problema de la diversidad en los Estados Unidos. No es solamente la fuerza de ciertas deducciones lo que me lleva a hacer este tipo de recomendación. En la medida en que yo mismo tiendo a oscilar entre, por un lado, el desapego de una identidad poscolonial, diaspórica y académica (aprovechando de este modo los estados de ánimo del exilio y el espacio del desplazamiento) y, por otro lado, la desagradable realidad de ser constantemente racializado, minorizado y tribalizado en mis encuentros cotidianos, la teoría se encuentra con la práctica.

Hace unos años, la empresa editorial Random House publicó el libro titulado *Tribes: How Race, Religion, and Identity Determine Success in the New Global Economy* [*Tribus: de cómo la raza, la religión y la identidad determinan el éxito en la nueva economía global*]. Escrito por Joel Kotkin (1993), "una autoridad con reconocimiento internacional en materia de las nuevas tendencias económicas, políticas y sociales a nivel global", como explica la contratapa, este libro rastrea las conexiones entre la etnicidad y el éxito en los negocios. Las cinco tribus estudiadas por Kotkin –los judíos, los chinos, los japoneses, los británicos y los indios– constituyen, ciertamente, un extraño grupo, pero, por sobre todo, no representan otra cosa que un primordialismo disfrazado de *high-tech*. No son otra cosa que los mismos capitalistas parias de los que hablaba Max Weber envueltos ahora en ropajes de fin de siglo XX. Libros como éste nos recuerdan que los indios orientales todavía son una

tribu, lo mismo que los judíos y los otros, cada una tratando de explotar su filón de oro para poder llegar a dominar el mundo. Es decir, el tropo de la tribu puede volverse contra sus propias premisas, de modo que podemos hablar entonces de la existencia de vastas tribus globales, imagen que trata de articular la cuestión de la intimidad primordial con estrategias de alta tecnología. No importa cuán diaspóricos seamos, al igual que en el caso de los judíos, los sudasiáticos estamos condenados a continuar siendo una tribu, estancados para siempre en el papel de intermediarios, comerciantes, sobornadores y traficantes en un mundo de mercados abiertos, negocios justos y oportunidades para todos.

Para aquellos de nosotros procedentes de las antiguas colonias que ingresamos en *la fantasía nacional* estadounidense (Berlant, 1991), existe entonces la atracción de una pertenencia plural, de convertirnos en norteamericanos al tiempo que permanecer, de alguna manera, diaspóricos, y de un apego expansivo a un espacio de la fantasía sin límites. Pero mientras podemos construir nuestras identidades, no las podemos construir exactamente como querríamos. En la medida en que muchos de nosotros nos encontramos racializados, biologizados, minorizados y reducidos –en vez de potenciados– por nuestros cuerpos y nuestras historias: nuestros acentos, diferencias y peculiaridades se vuelven nuestras prisiones, y la figura de la tribu nos diferencia y nos aparta de un Estados Unidos *otro*, decoroso, civilizado y blanco, aunque no demasiado especificado, pero, en todo caso, lejano y ajeno al clamor de la tribu; en suma, una tierra en la que todavía no somos bienvenidos.

Esto nos retrotrae a la imaginería y el lenguaje propios del tribalismo. Aplicada a Nueva York, Miami y Los Ángeles (como opuestos a Sarajevo, Soweto o Colombo), la metáfora del tribalismo simultáneamente esconde y conduce a un racismo difuso respecto a aquellos Otros (por ejemplo, los hispanos, los iraníes, los afroamericanos) que se aventuraron dentro del cuerpo político norteamericano. Esto nos permite mantener la idea de un Estados Unidos que precede (y sobrevive) a los múltiples guiones y gentilicios compuestos que contribuyeron a su existencia y desarrollo, así como mantener una distinción fundamental entre los estadounidenses tribales (los negros, los marrones, los amarillos) y los otros estadounidenses. Este tropo facilita, asimismo, la fantasía de que la sociedad civil estadounidense tiene un destino singular, una cita especial, con el multiculturalismo pacífico. Nuestro multiculturalismo inteligente quedaría de esta manera bien diferenciado de la sanguinaria etnicidad o del tribalismo irreflexivo de ellos.

Se han desarrollado una serie de conexiones especiales entre la democracia, la diversidad y la prosperidad en el pensamiento social norteamericano. Construido sobre la base de un complejo diálogo entre la ciencia política (la única ciencia social genuinamente *made in* Estados Unidos que no tiene antecedente ni contraparte europeos obvios) y el constitucionalismo vernáculo, se pudo establecer un cómodo equilibrio entre las ideas de la diversidad cultural y una u otra versión de la idea del crisol norteamericano. Balanceándose entre la revista *National Geographic* y las *Selecciones del Reader's Digest*, esta polaridad anodina probó ser sorprendentemente duradera y complaciente. Es capaz de acomodar, a veces en la misma página y hasta en una misma frase, un sentido de que el verdadero genio norteamericano reside en la pluralidad, pero que existe, al mismo tiempo, un ser estadounidense (*americanness*) que, de alguna forma, contiene y trasciende esa pluralidad. Esta segunda forma de acomodar la cuestión de la diferencia, posterior a la Guerra Civil, está prácticamente agotada, y el debate acerca del multiculturalismo y lo políticamente correcto

vendría a ser su peculiar y pueblerino Waterloo, su derrota final. Digo "pueblerino", puesto que en forma obstinada se resiste a reconocer que el desafío del pluralismo diaspórico es actualmente un problema global y que las soluciones estadounidenses no pueden ser pensadas y resueltas en forma aislada y unilateral. "Peculiar", porque no hubo un reconocimiento sistemático de que la política del multiculturalismo es en el presente uno de los componentes del nacionalismo extraterritorial propio de poblaciones que aman a los Estados Unidos pero que no se sienten necesariamente atadas a ellos. Dicho de manera más categórica, ni la cultura popular ni el pensamiento académico en los Estados Unidos pudieron comprender la diferencia entre ser un país de inmigrantes y ser simplemente un nodo más en una red global de diásporas posnacionales.

En el mundo posnacional que vemos emerger, las diásporas corren en la misma dirección que las identidades, los movimientos y la reproducción –no a contrapelo–. Todos tienen familiares y amigos trabajando en el extranjero. Muchas personas se encuentran en situación de exiliados sin haberse desplazado demasiado ni haberse mudado tan lejos, como es el caso de los croatas en Bosnia, los hindúes en Kashmir o los musulmanes en India. Otros son afectados por repetidas pautas migratorias. Los indios que se fueron al Este de África durante el siglo XIX y a comienzos del siglo XX fueron expulsados de Kenia, Uganda y Tanzania durante la década de 1980, encontraron nuevas oportunidades –y también tiempos difíciles– en Inglaterra y en los Estados Unidos, y actualmente están considerando volver a la región del África Oriental. Algo similar ocurre con los chinos de Hong Kong que compran terrenos y propiedades en Vancouver, los comerciantes gujaratis provenientes de Uganda que abren moteles en Nueva Jersey o quioscos de periódicos y revistas en Nueva York y los choferes de taxi sikhs en Filadelfia y Chicago, todos ejemplos de un nuevo tipo de mundo en el que las diásporas representan el nuevo orden de cosas y los estilos de vida sedentarios y estables son cada vez más difíciles de encontrar. Estados Unidos, siempre viéndose a sí mismo como un país de inmigrantes, se encuentra flotando al influjo de todas estas diásporas globales. Dejó de ser el espacio cerrado en el cual el crisol cultural podría haber obrado su magia, para volverse apenas otro punto de tránsito diaspórico. La gente viene a los Estados Unidos en busca de fortuna, pero ya no se conforma con dejar atrás su tierra natal. La fiebre de la democracia global y el desmoronamiento del imperio soviético han significado que la mayoría de los grupos que desean renegociar sus vínculos con sus identidades diaspóricas desde sus puntos de vista norteamericanos son libres de hacerlo: así, los judíos estadounidenses de origen polaco organizan giras por el Este de Europa para visitar los lugares históricos del holocausto judío, los médicos indios de Michigan abren *clínicas del ojo* en Nueva Delhi y los palestinos de Detroit participan activamente en la política de la mitad occidental de Jerusalén.

La forma de la transnación

La fórmula de la construcción de gentilicios compuestos ("ítalo-estadounidenses", "asiático-estadounidenses", o "afro-estadounidenses") está alcanzando su punto de saturación y el componente de la derecha apenas puede ya contener la ingobernabilidad del componente a la izquierda. Aun cuando la legitimidad de los Estados-nación en sus propios con-

textos territoriales está crecientemente bajo amenaza, la idea de la nación florece en el nivel transnacional. A resguardo de las depredaciones de sus propios Estados, las comunidades diaspóricas se vuelven doblemente fieles a sus naciones de origen y, en consecuencia, lo suficientemente ambivalentes respecto de sus lealtades hacia los Estados Unidos. La política de las identidades étnicas en los Estados Unidos está inseparablemente conectada a la dispersión global de identidades nacionales originadas en el nivel local. Por cada Estado-nación que ha exportado un número significativo de habitantes a los Estados Unidos, como estudiantes, turistas, trabajadores o refugiados, existe en la actualidad una transnación deslocalizada que mantiene un lazo ideológico particular con su lugar de origen putativo pero que en todo lo demás es una colectividad diaspórica.[3] Ninguna concepción existente del ser estadounidense es capaz de contener tal enorme variedad de transnaciones.

En este escenario, en la medida en que las identidades diaspóricas se mantienen en movimiento y están cambiando constantemente, todo estadounidense que utilice un gentilicio compuesto para identificarse debería usar un gentilicio doblemente compuesto (asiático-estadounidense-japonés, nativo-estadounidense-seneca, afro-estadounidense-jamaiquino, hispano-estadounidense-boliviano, etcétera). O quizás se debería invertir el orden de los términos que conforman el gentilicio, y nos volveríamos una federación de diásporas: estadounidenses-italianos, estadounidenses-haitianos, estadounidenses-irlandeses, estadounidenses-africanos. La ciudadanía dual, de hecho, podría aumentar si las sociedades de las que provenimos se mantienen abiertas como hasta ahora o si se abrieran todavía más. De ser así, posiblemente se reconocería que la diversidad de diásporas hace que, en realidad, la lealtad se deposite primero en una transnación no territorial, aun cuando haya un estilo o perspectiva estadounidense de relacionarse y vincularse con estas diásporas globales. Los Estados Unidos, en tanto espacio cultural, no necesitará competir con toda una serie de identidades globales y lealtades diaspóricas. Esto podría llegar a verse como un modelo de cómo organizar un lugar territorial (entre tantos otros) capaz de abrigar y combinar múltiples comunidades diaspóricas. En este sentido, el problema de los Estados Unidos se parece al de muchas otras democracias industriales prósperas y ricas (Suecia, Alemania, Holanda, Francia, etcétera) que también se enfrentan al desafío de tener que sintetizar los universalismos de la Ilustración con los pluralismos diaspóricos.

La cuestión es: ¿puede una política posnacional construirse sobre la base de este hecho cultural? Muchas sociedades, en la actualidad, se enfrentan al influjo de refugiados y de nuevas olas de inmigrantes –bienvenidos y no bienvenidos–. Otras sociedades están expulsando a determinados grupos sociales mediante acciones de limpieza étnica orientadas a producir el tipo de pueblo cuya preexistencia la nación se suponía que venía a ratificar. Pero puede ser que los Estados Unidos sea el único país organizado en torno a una ideología política moderna en la cual el pluralismo es un elemento central para la vida democrática. A partir de una dimensión diferente de la experiencia norteamericana, Estados Unidos también produjo una poderosa fábula e imagen de sí mismo como un país de inmigrantes. En el mundo diaspórico y posnacional actual, Estados Unidos se ve compelido

[3] Debo agradecer a Philip Scher, quien fuera el que por primera vez me habló del término *transnación*.

a fundir estas dos doctrinas en una sola, es decir, a confrontar y dar cuenta de las necesidades tanto del pluralismo como de la inmigración y a construir una sociedad sobre la base de la diversidad de diásporas que la constituyen.

Pero imágenes como la del mosaico, el arcoiris, la colcha de retazos y otras figuras del lenguaje que persiguen captar y representar la idea de la complejidad en la diversidad, no son capaces de aportar, realmente, el tipo de recursos imaginativos necesarios para esta tarea, especialmente si se multiplica y sigue proliferando el miedo al tribalismo. Las tribus no hacen acolchados, aun cuando a veces forman confederaciones. Ya sea en los debates acerca de la inmigración, la educación bilingüe, el canon académico o sobre los marginados, esas imágenes liberales buscaron contener la tensión (y el conflicto resultante) entre la fuerza centrípeta implícita en su idea del ser estadounidense y la fuerza centrífuga implícita en la diversidad diaspórica de la vida en los Estados Unidos. Las batallas que se dan en los Estados Unidos acerca de la acción afirmativa, los cupos proporcionales, las ideas y políticas de bienestar social o el aborto sugieren que la metáfora del mosaico no puede contener la contradicción entre las distintas identidades de grupo (que los norteamericanos toleran, hasta cierto punto, en la vida cultural) y las identidades individuales que todavía constituyen el principio no negociable que se esconde detrás de las ideas norteamericanas del logro personal, la movilidad y la justicia.

¿Qué hacer? Podría haber un lugar especial para los Estados Unidos en el nuevo orden posnacional que no dependiese de una política aislacionista ni de la idea de la dominación global como puntos de partida alternativos. Estados Unidos es eminentemente apto para funcionar como una suerte de laboratorio cultural y zona de libre comercio para la generación, la circulación, la importación y la prueba de materiales en un mundo organizado sobre la base de la diversidad diaspórica. Y, en cierto sentido, este experimento ya comenzó. Para muchas personas y sectores sociales del resto del mundo, Estados Unidos ya es un fascinante y gigantesco bazar. Ofrece vacaciones para jugar al golf y oportunidades en el área de los bienes raíces para los japoneses; ideologías y técnicas de administración de empresas y negocios para europeos e indios; ideas para telenovelas a Brasil y el Medio Oriente; primeros ministros a Yugoslavia; economías de oferta para Polonia, Rusia o cualquiera que esté dispuesto a probarlas; fundamentalismos cristianos para Corea del Sur; arquitectura posmoderna para Hong Kong. Por ser también el proveedor de una serie de ideas e imágenes –Rambo en Afganistán, *We Are The World* ["Nosotros somos el mundo"], George Bernard Shaw en Bagdad, Coca-Cola conquista Barcelona, Perot se arrima a Washington– que conectan el discurso en torno de los derechos humanos, una ideología antiestatista al estilo de los consumidores y la magia y el hechizo de los medios masivos de comunicación, se podría decir que Estados Unidos es parcialmente responsable por las idiosincrasias que tienen que ver con la lucha por la autodeterminación en diversas partes del mundo que en todo lo demás son muy distintas entre sí. Es por esta razón que un suéter con la inscripción de la Universidad de Iowa no es solamente un símbolo risible en las selvas de Mozambique o en las barricadas de Beirut. Por el contrario, captura y resume un deseo, que está en el aire, por un estilo norteamericano incluso en contextos donde podemos llegar a encontrar la más intensa y cerrada oposición a los Estados Unidos. La política cultural de la nación homosexual es otro ejemplo de este tipo de deseo en los Estados Unidos (Berlant y Freeman, 1992). Otra parte de este deseo es inducido por las políticas

estatales autoritarias, la industria del armamento masivo, el ojo siempre hambriento de los medios electrónicos de comunicación y la desesperación de las economías en quiebra.

Por supuesto, todos estos productos e ideas no son, en absoluto, inmaculadas concepciones de un supuestamente mítico y misterioso *saber hacer las cosas* estadounidense, sino que son, precisamente, resultado de un medioambiente complejo en el cual intelectuales e ideas se cruzan y encuentran en una gran cantidad de situaciones y escenarios (laboratorios, bibliotecas, aulas, estudios de grabación, conferencias de negocios, campañas políticas, etcétera) para generar, reformular y hacer circular formas culturales que son fundamentalmente posnacionales y diaspóricas. El papel de los músicos, de los estudios de grabación y de los sellos y empresas discográficas estadounidenses en la creación del sonido *world beat* es un claro ejemplo de este tipo de mentalidad empresarial simultánemente arraigada en el ambiente doméstico pero proyectada en el nivel mundial. Los norteamericanos odian admitir la forma gradual, pragmática y flexible que hace que estos productos y reproductos estadounidenses circulen por el mundo y, de hecho, el importante papel que juegan las oportunidades (y el sentido de la oportunidad) y hasta la propia casualidad. A los estadounidenses les gusta pensar que los chinos simplemente compraron sus ideas acerca de las virtudes del libre mercado; de la misma manera que los polacos compraron su modelo de la economía de oferta; los haitianos y los filipinos su idea de la democracia o el mundo entero su concepto de los derechos humanos. Rara vez prestamos atención a los complejos términos, tradiciones y estilos culturales que intervienen en la concreción y nacionalización de estas ideas y fenómenos, proceso al fin del cual las ideas y fenómenos originales son tan dramáticamente transformados que resultan irreconocibles. Así, durante los históricos sucesos de 1989 en la Plaza Tiananmen, cuando parecía que el pueblo chino se había vuelto democrático de la noche a la mañana, había una considerable cantidad de evidencia que indicaba claramente que las maneras en que los diferentes grupos en China entendían la situación y los problemas de aquel momento eran muy variadas entre sí, y que además estaban muy conectadas con diversas especificidades de la historia y el estilo cultural chinos.

Cuando los norteamericanos descubren modificaciones y complicaciones culturales de su estilo y su vocabulario democrático –si es que se dan cuenta, en primer lugar–, se fastidian y llenan de espanto. En esa lectura equívoca de cómo los otros se apropian y manejan lo que todavía pensamos como *nuestra* receta nacional para obtener éxito, los estadounidenses realizamos un nuevo acto de distorsión narcisista: pensamos que estos inventos (la democracia, el capitalismo, la libre empresa, los derechos humanos), norteamericanos de una manera peculiar, están automática e inherentemente interconectados y que nuestra epopeya nacional es la clave de dicha articulación. En la migración de nuestras palabras interpretamos la victoria de nuestros mitos. Creemos en la conversión terminal.

La *victoria* de los Estados Unidos en la Guerra Fría no tiene por qué volverse necesariamente pírrica. El hecho es que los Estados Unidos, desde el punto de vista cultural, ya es una vasta zona de libre comercio, llena de ideas, tecnologías, estilos y expresiones que todo el mundo encuentra fascinantes (desde McDonald's y la Harvard Business School hasta las hipotecas revertidas o el *Dream Team*). Es cierto que esta zona de libre comercio descansa sobre una economía volátil, o que las principales ciudades de la frontera estadounidense (Los Ángeles, Miami, Detroit, Nueva York) están fuertemente militarizadas. Sin

embargo, todos estos datos tienen muy poca relevancia para aquellos que vienen a los Estados Unidos, ya sea por períodos breves como por estadías más largas, a esta zona de libre comercio. Al fin y al cabo, muchos vienen escapando de situaciones de violencia urbana mucho peores, a la persecución del Estado y a graves problemas económicos, vienen como inmigrantes permanentes, legales o ilegales. Otros vienen por períodos más cortos a comprar ropa, disfrutar de su oferta de entretenimientos, conseguir préstamos, adquirir armamentos o tomar cursos intensivos de economía de mercado o de políticas de la sociedad civil. Su propia ingobernabilidad, su extraña creatividad, la impredecibilidad de categorías, la simple vitalidad cultural de esta zona de libre comercio es lo que atrae a toda clase de diásporas a los Estados Unidos.

Para los Estados Unidos, jugar un papel de primer orden en la política cultural de un mundo posnacional tiene una serie de implicaciones complejas en el nivel doméstico. Puede significar la posibilidad de generar un espacio para la legitimación del derecho a practicar la diferencia cultural bajo la protección y la garantía del Estado. Puede significar un doloroso quiebre con respecto a un modelo fundamentalmente fordista de la economía norteamericana centrado en la fabricación de productos manufacturados, en la medida en que aprendemos a ser agentes en el manejo y la administración de la información global, proveedores de servicios y diseñadores. Puede significar adoptar como parte de nuestros medios para ganarnos la vida lo que hasta ahora se halla confinado al ambiente de Broadway, Hollywoood y Disneylandia: la importación de experimentos, la producción de fantasías, la fabricación de identidades, la exportación de estilos, la celebración de pluralidades. Puede significar poder distinguir y separar nuestro a apego a los Estados Unidos de nuestra voluntad de morir [y matar] por los Estados Unidos. Esta sugerencia converge con la siguiente proposición realizada por Lauren Berlant:

> El sujeto que desea evitar la melancólica insanidad de la autoabstracción que implica la ciudadanía, y resistir la tentación de superar el contexto material y político en el que vive, debe desarrollar tácticas para rechazar la articulación, que hoy ya lleva cuatrocientos años de existencia, entre los Estados Unidos y la sociedad y la cultura estadounidenses, entre la nación y la utopía (1991, p. 217).

Es decir, puede que haya llegado el momento de repensar el monopatriotismo, es decir, el patriotismo anclado en el guión que une la nación con el Estado, y permitir que los graves problemas materiales que nos aquejan –el déficit en materia económica, la crisis del medioambiente, el debate en torno al aborto, los conflictos raciales, el problema del tráfico y el consumo de drogas, el desempleo– sean los temas y problemas que definan y constituyan los grupos sociales e ideas por los que vivir, morir y matar. La nación homosexual probablemente sea apenas el primero de toda una serie de nuevos patriotismos, al que próximamente quizás le sigan la nación de los jubilados, los desempleados, los discapacitados, así como los científicos, las mujeres, los hispanos, etcétera. Puede que alguno de nosotros todavía queramos vivir, morir y matar por los Estados Unidos. Pero muchas de estas nuevas soberanías son inherentemente posnacionales. Con toda seguridad, estas últimas representan motivaciones más humanas de filiación que el partido político, el gobierno o el Estado, y bases mucho más interesantes para el debate o la formación de frentes y alianzas

transversales. En 1992, los voluntarios que militaron por la candidatura de Ross Perot nos dieron una demostración, breve pero intensa, de la fuerza de un patriotismo divorciado del partido político, el gobierno y el Estado. Los estadounidenses pueden todavía llegar a construir otro relato con un significado más duradero, un relato acerca de los usos de la lealtad más allá del fin del Estado-nación. En ese relato, los territorios cercados por aduanas y fronteras podrían dar paso a circuitos y redes diaspóricos, las naciones podrían dar lugar a las transnaciones y el propio patriotismo podría convertirse en algo plural, serial, contextual y móvil. Ésta es entonces una de las posibles direcciones que puede tomar el futuro del patriotismo. El patriotismo –como la historia– difícilmente se termine, pero sus objetivos son susceptibles de transformaciones, tanto en la teoría como en la práctica.

Resta preguntarnos qué tienen que ver las transnaciones y el transnacionalismo con la posnacionalidad y su perspectiva futura. Esta relación requeriría en sí misma una discusión exhaustiva y detallada, pero me voy a limitar a realizar apenas una serie de observaciones primarias. En la medida en que las poblaciones se vuelven más desterritorializadas y nacionalizadas de una manera incompleta, que las naciones se astillan, fracturan y recombinan, y que los Estados encuentran dificultades cada vez más insoslayables e insuperables para construir *el pueblo*, las transnaciones habrán de ser los espacios sociales principales donde se van a expresar las distintas crisis del patriotismo.

Los resultados son ciertamente contradictorios. El desplazamiento, el exilio, la migración y el terror generan lazos muy poderosos con la idea del país natal que parece ser más profundamente territorial que nunca. Pero también es posible detectar en muchas de estas nuevas transnaciones emergentes (algunas de índole étnica, otras de carácter religioso, otras de corte filantrópico, otras de carácter militar) los elementos de un imaginario posnacional. Para aquellos que desearían apresurar la muerte del Estado-nación, estos elementos, dadas sus múltiples contradicciones, requieren ser simultáneamente cultivados y criticados. De este modo, las formas sociales transnacionales pueden generar no sólo anhelos posnacionales, sino también movimientos, organizaciones y espacios posnacionales reales y concretos. Dada la incapacidad del Estado-nación para tolerar la diversidad (en tanto persigue homogeneizar a sus ciudadanos, la simultaneidad de su presencia, la aceptación consensual de su relato oficial, la estabilización de la ciudadanía), es posible que en tales situaciones y espacios posnacionales se pueda superar y dejar atrás esa incapacidad.

9. La producción de lo local

ESTE CAPÍTULO trata de una serie de temas y cuestiones relativas a la serie de escritos y planteos realizados acerca de los flujos culturales globales. Comienzo por formular tres preguntas: ¿Qué lugar corresponde a lo local en los esquemas relativos al flujo cultural global? ¿Puede la antropología mantener algún privilegio retórico especial en un mundo donde lo local parece haber perdido su anclaje ontológico? ¿Puede sobrevivir la relación mutuamente constitutiva entre la antropología y lo local en un mundo tan dramáticamente deslocalizado? Mi argumento no se origina de manera directa ni en la cuestión de la producción del espacio (Lefebvre, 1991), ni en las preocupaciones y ansiedades que aquejan a la antropología como disciplina, si bien ambas discusiones informan, en términos generales, mi respuesta a las tres preguntas planteadas. Mi argumento sí se relaciona, en cambio, de manera mucho más directa y frontal, con la discusión acerca del futuro del Estado-nación tal cual fue discutido en el capítulo anterior. Mi preocupación se centra en lo que puede significar lo local en una nueva situación en la cual el Estado-nación enfrenta distintos tipos de desestabilizaciones transnacionales.

Por lo pronto, entiendo lo local como algo primariamente relacional y contextual, en vez de algo espacial o una mera cuestión de escala. Lo entiendo como una cualidad fenomenológica compleja, constituida por una serie de relaciones entre un sentido de la inmediatez social, las tecnologías de la interacción social y la relatividad de los contextos. Esta cualidad fenomenológica, que se expresa en determinados tipos de agencia social, de sociabilidad y de reproductibilidad, es el predicado principal de lo local como una categoría (o tema) que en lo personal me interesa explorar. Por otra parte, utilizaré el término *vecindario* para referirme a las formas sociales existentes en la realidad y en las que lo local, en tanto dimensión o valor, se concreta de diferentes maneras. En este sentido, los vecindarios serían comunidades situadas, caracterizadas por su naturaleza concreta, ya sea espacial o virtual, y por su potencial para la reproducción social.[1]

[1] No hay una manera ideal de designar lo local en tanto forma social concreta. Términos tales como *lugar*, *sitio* o *local*, todos tienen sus méritos y sus puntos débiles. El término *vecindario* (además de servir para evitar confundir lo local como una forma singular de localidad en tanto propiedad o dimensión de la vida social) tiene la virtud de que sugiere sociabilidad, inmediatez y reproductibilidad sin ninguna implicación necesaria de escala, modo específico de relación o vínculo, homogeneidad interna o límites precisos. Este sentido del término *vecindario* también permite acomodar imágenes tales como *circuito* o *zona de frontera* que, como ya se discutió (Rouse, 1991), parecerían ser preferibles en comparación a otras imágenes, tales como *comunidad* o *centro/periferia*, sobre todo cuando se habla de la migración transnacional. De todas formas, hay que conceder que el término *vecindario* lleva consigo la carga –y el riesgo– que lleva todo término de uso coloquial cuando se lo apropia para un uso técnico preciso.

Como parte de esta exploración, también me interesa discutir otras dos preguntas: ¿cómo es que *lo local*, como un aspecto de la vida social, se relaciona con *los vecindarios* en tanto formas sociales sustantivas? ¿Fue alterada la relación entre lo local y los vecindarios de una manera sustancial por la historia reciente y, en particular, por la crisis global del Estado-nación? Quizás una manera más simple y económica de resumir las múltiples preocupaciones y objetivos que persigue este último capítulo es plantearlo mediante la siguiente pregunta: ¿cuál es el significado de lo local en un mundo donde la localización espacial, las interacciones cotidianas y la escala social no siempre son isomórficas?

Localizando al sujeto

Uno de los clisés más famosos de la teoría social (que se remonta a Toennies, Weber y Durkheim) es que lo local, en tanto propiedad o característica fundamental desde la cual poder captar la vida social, se halla fatalmente sitiado –y asediado– en las sociedades modernas. Pero lo local es un logro social inherentemente frágil. Aun en las situaciones más íntimas, más espacialmente confinadas y más geográficamente aisladas, lo local necesita ser cuidadosamente cultivado y protegido de todo tipo de fuerzas y probabilidades en su contra. Estas fuerzas antagónicas de lo local fueron conceptualizadas de diversa manera en distintos lugares y momentos. En muchas sociedades, los límites son zonas de peligro que necesitan de un mantenimiento ritual especial. En otros tipos de sociedades, las relaciones sociales son inherentemente fisionables, dando lugar a una persistente tendencia a la disolución de algunos vecindarios. En un tercer tipo de situaciones, la propia ecología y la tecnología determinan que las casas y los espacios habitados estén cambiando constantemente, contribuyendo así a generar en la vida social un sentido de ansiedad e inestabilidad endémicos.

Mucho de lo que llamamos el registro etnográfico podría ser reescrito y releído desde esta perspectiva. En una primera instancia, una gran parte de lo que denominamos *ritos de pasaje* tiene que ver con la producción de lo que llamamos los *sujetos locales*, es decir, actores sociales que pertenecen a una comunidad situada de parientes, vecinos, amigos y enemigos. Las ceremonias de bautismo y tonsura, de escarificación y segregación, de circuncisión y deprivación son técnicas sociales complejas para la inscripción de lo local sobre los propios cuerpos. Vistos de una manera levemente diferente, son formas de corporizar y personificar lo local así como de localizar los cuerpos dentro de comunidades definidas social y espacialmente. Probablemente se prestó mucha menos atención al simbolismo espacial de los ritos de pasaje que a su simbolismo social y corporal. Tales ritos no son simplemente técnicas mecánicas de agregación social sino verdaderas técnicas sociales de producción de los *nativos* del lugar, categoría que discutí en otra oportunidad (Appadurai, 1988).

Lo que es cierto respecto de la producción de los sujetos locales en el registro etnográfico también se aplica a los procesos de producción material de lo local. La construcción de las casas, la organización de los senderos y los pasajes, la construcción y reconstrucción de los jardines y los campos, el mapeo y la negociación de los espacios transhumanos y de los terrenos para la caza y la recolección, todo ello constituye, por lo general, la incesante y rutinaria preocupación de muchas de las pequeñas comunidades estudiadas por los antro-

pólogos. Estas técnicas para la producción *espacial* de lo local fueron copiosamente documentadas. Pero no se las entendió casi nunca como instancias de producción de lo local, sino simplemente como una propiedad general de la vida social o como una valoración particular de dicha propiedad. Tomados, en el plano de la descripción y separadamente como tecnologías constructivas, de jardinería, etcétera, a estos resultados culturales materiales casi siempre se los pensó como fines en sí mismos en vez de como instancias de una tecnología general (y una teleología) de la localización.

La producción de la localidad en las sociedades históricamente estudiadas por los antropólogos (en islas y bosques, aldeas agrícolas y territorios de caza) no es solamente cuestión de constituir sujetos locales sino también de construir los propios vecindarios que son los que en definitiva contextualizan tales subjetividades. Como lo muestran ampliamente muchos de los mejores trabajos de las últimas décadas acerca de la lógica social del ritual (Schieffelin, 1985; Lewis, 1986; Munn, 1986), también el espacio y el tiempo son ellos mismos socializados y localizados mediante prácticas de actuación, representación y acción tan complejas como deliberadas. Hemos tendido a denominar estas prácticas *cosmológicas* o *rituales*, términos, por cierto, que al distraernos del carácter activo, intencional y productivo generan, desafortunadamente, la dudosa impresión de la reproducción mecánica.

Una de las características generales más sorprendentes del proceso ritual es su manera altamente específica de localizar la duración y la extensión, de dar a estas categorías determinados nombres y propiedades, valores y significados, síntomas y legibilidad. Una gran cantidad de lo que sabemos acerca del ritual en sociedades de pequeña escala puede ser repensado desde este punto de vista. El vasto corpus de la literatura que trata de las técnicas para ponerle nombre a los lugares, para proteger los cultivos, los animales y otros recursos y espacios necesarios para la reproducción social, para indicar el cambio de las estaciones y el ritmo de la vida agrícola, para situar adecuadamente las casas y los pozos de agua, para demarcar los límites (tanto domésticos como comunales) en forma apropiada es una literatura que, en lo sustancial, documenta la socialización del espacio y el tiempo. Más exactamente, es un registro de la producción espaciotemporal de lo local. Vistos de este modo, los extraordinarios y fundamentales estudios de Arnold van Gennep acerca de los ritos de pasaje (1965), buena parte de la estrafalaria enciclopedia producida por James G. Frazer (1900) o el monumental estudio de Bronislaw Malinowski sobre la magia de los jardines de los Trobriand (1961) son, en lo sustancial, registros de la miríada de formas mediante las que podemos ver que las sociedades de pequeña escala no piensan lo local como algo dado ni pueden pensar tal cosa. Al contrario, ellos parecen asumir que lo local es efímero, a menos que se lleve a cabo la difícil y repetida tarea de producir y mantener su materialidad. A veces esta misma materialidad es pensada, equivocadamente, como el objetivo y sentido último de dicha tarea, oscureciendo de este modo los efectos más abstractos de este trabajo, que en realidad tiene como fin la producción de lo local en tanto una determinada estructura de sentimientos.

Mucho de lo que se tomó como el conocimiento local en realidad es conocimiento acerca de cómo producir y reproducir lo local bajo condiciones de ansiedad y entropía, desgaste social y flujo, incertidumbre ecológica y volatilidad cósmica, a lo que hay que agregar el siempre presente y extraño capricho de los parientes, los enemigos, los espíritus

y el sinnúmero de partículas elementales constitutivas de la vida social. El carácter local del conocimiento no reside solamente, ni siquiera principalmente, en estar asentado en un aquí y ahora no negociable, ni en un empecinado desinterés por lo que se halla más allá de ese aquí y ahora, aun cuando ambas cosas son, por cierto, dos de sus propiedades cruciales, como nos lo recordó Clifford Geertz en buena parte de su obra (Geertz, 1975, 1983). El conocimiento local, en lo sustancial, tiene que ver, sobre todo, con la producción de sujetos locales confiables así como con la producción de vecindarios igualmente localizados y confiables, dentro de los que tales sujetos puedan ser reconocidos y organizados. En este sentido, el conocimiento local es lo que no son otros conocimientos –que, desde algún punto de vista no local, un observador podría considerar menos localizados– en virtud de su teleología y *ethos* local. Proyectando la idea de Marx sobre este asunto, podríamos decir que este conocimiento no es solamente local en sí sino que, más importante todavía, es local para sí.

Aun en las sociedades más pequeñas, con la más humilde de las tecnologías y el más desolado de los contextos ecológicos, la relación entre la producción de los sujetos locales y los vecindarios en los que tales sujetos puedan ser producidos, nombrados y capacitados para actuar socialmente es una relación histórica y dialéctica. Sin sujetos locales confiables, la construcción de un terreno local de habitación, producción y seguridad moral no tendría ningún sentido ni interés. Por otro lado, sin la previa disponibilidad de un terreno conocido, nombrado y negociable, las técnicas rituales para crear sujetos locales serían algo abstracto y, por lo tanto, estéril. La reproducción a largo plazo de un vecindario que sea simultáneamente práctica, valorada y tomada como algo dado y natural depende de una aceitada interacción entre los espacios y tiempos localizados y los sujetos locales en posesión del conocimiento necesario para reproducir lo local. Diversos problemas propiamente históricos surgen cuando la fluidez de dicha interacción se ve amenazada. Estos problemas no aparecen sólo con el colonialismo, la etnografía o la modernidad. Hago esta aclaración porque más adelante discutiré las propiedades especiales de la producción de lo local en el marco de las condiciones de vida urbana, que suponen regímenes nacionales, medios masivos de comunicación y una intensa e irregular transformación de todas las cosas en mercancías.

Si gran parte del archivo etnográfico puede ser releído y reescrito como un registro de las múltiples formas de producción de lo local, entonces resulta que la etnografía fue, involuntariamente, cómplice de esta actividad. Con esto quiero subrayar, concretamente, un tema de conocimiento y de representación más que un tema de violencia o culpa. El proyecto etnográfico es singularmente isomórfico con respecto a los propios conocimientos que persigue descubrir y documentar, en el sentido de que ambos, tanto el proyecto etnográfico como los proyectos sociales que trata de describir, tienen como *telos* principal la producción de lo local.[2] La falta de reconocimiento de este hecho en ambos proyectos,

[2] Esta crítica se inspira y es completamente coherente con la crítica de Johannes Fabian (1983) respecto a la negación de la coetaneidad del Otro implícita en la etnografía y la consecuente invención de un tiempo ficticio del y para el Otro. No obstante, este ensayo no persigue abordar ni entrar en la fastidiosa cuestión de la relación entre la coproducción del espacio y el tiempo en la práctica etnográfica, ni tampoco el debate (véase más abajo) acerca de si el espacio y el tiempo se tienden a cani-

que simplemente suponen una serie de escenarios y acciones discretas y repetitivas (la construcción de las casas, ponerles nombre a los niños, los rituales para fijar bordes y límites, los rituales de bienvenida, las purificaciones espaciales) es el equívoco constitutivo fundamental que garantiza tanto la particular propiedad de la etnografía respecto a determinadas clases de descripciones como su peculiar falta de reflexividad en tanto proyecto de conocimiento y reproducción. Absorbida por la propia localización que busca documentar, la mayoría de las descripciones etnográficas tomaron lo local como fondo, no como figura, y no pudieron reconocer ni su fragilidad ni su *ethos* en tanto *propiedad de la vida social*. Esto da lugar a una colaboración no problematizada con un sentido de la inercia, en tanto estructura de sentimientos, del cual depende lo local de un modo fundamental.

El valor de reconceptualizar la etnografía (y de releer la etnografía anterior) desde esta perspectiva es triple: 1) hace que la historia de la etnografía deje de ser la historia de lo local y pase a ser la historia de las técnicas de producción de lo local; 2) introduce una nueva manera de pensar acerca de la compleja coproducción de las categorías indígenas por parte de intelectuales orgánicos, administradores, lingüistas, misioneros y etnógrafos, que subyace en gran parte de la historia de la antropología monográfica; y 3) permite que la etnografía de lo moderno, así como de la producción de lo local bajo condiciones modernas, sea parte de una contribución más amplia y general al registro etnográfico en su conjunto. Estos tres efectos nos ayudarían a protegernos contra el uso fácil de diversos tropos oposicionales (en aquella época y ahora, antes y después, pequeño y grande, cerrado y abierto, fluido y estable, caliente y frío) que implícitamente persiguen contrastar las etnografías en el presente acerca del presente con las etnografías en el pasado acerca del pasado.

Los contextos de lo local

Hasta ahora discutí lo local como una propiedad fenomenológica de la vida social, es decir, como una estructura de sentimientos producida mediante formas particulares de actividad intencional que genera distintos tipos de efectos materiales. Sin embargo, este aspecto dimensional de lo local no puede separarse de los escenarios concretos en donde, y a través de los cuales, se reproduce la vida social. Para establecer la conexión entre lo local en tanto propiedad de la vida social y las vecindades en tanto formas sociales, será preciso desarrollar una exposición más cuidadosa del problema del contexto. La producción de los vecindarios siempre es algo anclado históricamente y, en consecuencia, es contextual. Es decir, los vecindarios son inherentemente lo que son, debido a que se hallan en una situación de oposición respecto a otras cosas derivadas de otros vecindarios preexistentes, es decir, producidos anteriormente. En la conciencia práctica de muchas comunidades humanas, esta *otra cosa* por lo general es conceptualizada y visualizada ecológicamente como

balizar uno al otro en las sociedades capitalistas modernas. El presente argumento acerca de lo local intenta, en parte, abrir la cuestión del tiempo y la temporalidad en la producción de lo local. Le agradezco a Pieter Pels por recordarme que la producción de la temporalidad es igualmente relevante para cómo, históricamente, se han producido mutuamente la etnografía y lo local.

selva o páramo, océano o desierto, pantano o río. Esta clase de signos ecológicos suele indicar bordes y límites que señalan el comienzo del ámbito de lo no humano y de las fuerzas y categorías no humanas, o de fuerzas humanas pero tomadas por bárbaras o demoníacas. Frecuentemente, tales contextos, en oposición a los cuales se producen y se pueden figurar las vecindades, son vistos como terrenos simultáneamente ecológicos, sociales y cosmológicos.

Aquí podría resultar de utilidad señalar que el aspecto social del contexto de los vecindarios –es decir, el hecho de que existen otros vecindarios– recuerda la idea de los paisajes étnicos (capítulo 3), expresión que utilicé para escapar a la idea de que las identidades de grupo implican necesariamente que las culturas tienen que pensarse en relación con formas espacialmente cerradas, históricamente inconscientes de sí mismas, o étnicamente homogéneas. En ese uso anterior, sugerí que la idea del paisaje étnico podría ser particularmente relevante en esta última parte del siglo XX, cuando el movimiento humano, la volatilidad de las imágenes y las actividades de los Estados-nación vinculadas a la producción consciente de las identidades inyectan en la vida social un carácter fundamentalmente inestable y dependiente del lugar desde donde se mira.

No obstante, los vecindarios siempre son, hasta cierto punto, paisajes étnicos, en la medida en que suponen los proyectos étnicos de los Otros, así como la conciencia de tales proyectos. Es decir, los vecindarios particulares muchas veces reconocen que su propia lógica es la misma lógica general por la cual también Otros construyen mundos de vida igualmente humanos, sociales, situados y reconocibles. Este conocimiento puede estar codificado en la propia pragmática de los rituales asociados a la tala de bosques, la producción de jardines y la construcción de viviendas, los cuales siempre conllevan un sentido implícito de la teleología de la construcción de lo local. En sociedades más complejas, típicamente asociadas a la escritura y la lectura, a la existencia de clases sacerdotales y a diversas formas de organización y diseminación, a gran escala, de determinadas ideas fuerza, estos conocimientos locales están más explícitamente codificados, como en el caso de los rituales asociados a la colonización de las nuevas aldeas por parte de los brahmanes en la India precolonial.

Toda instancia de construcción de lo local tiene un momento de colonización, momento tanto histórico como cronotípico, en que existe un reconocimiento formal de que la producción de una determinada vecindad requiere de una acción deliberada, riesgosa y hasta violenta en relación con el suelo, los bosques, los animales y otros seres humanos. Buena parte de la violencia asociada a cualquier ritual fundacional (Bloch, 1986) no es otra cosa que un reconocimiento de la fuerza que se necesita para poder arrebatar una localidad a pueblos y lugares que previamente se hallaban fuera de control. Dicho de otra forma, la transformación de los espacios en lugares necesita de un momento consciente (De Certeau, 1984), que de ahí en adelante podrá ser recordado como relativamente rutinario. La producción de la vecindad, por lo tanto, es inherentemente colonizante, en el sentido de que supone la afirmación de un poder socialmente (y, a menudo, ritualmente) organizado sobre lugares y escenarios que son vistos como potencialmente caóticos y rebeldes. La ansiedad que acompaña a muchos rituales de asentamiento, ocupación y habitación es un reconocimiento de la violencia implícita en todos estos actos de colonización. Parte de esa ansiedad nunca desaparece por completo, permaneciendo y volviendo a mani-

festarse en la repetición ritual de aquellos momentos originales, aun mucho después de ocurrido el acontecimiento fundante de la colonización. En este sentido, la producción de una vecindad es, inherentemente, un ejercicio de poder sobre algún tipo de medioambiente, tenido por hostil o recalcitrante, que puede adoptar la forma de otra vecindad.

Gran parte de los relatos sacados a la luz por los etnógrafos que trabajan en comunidades pequeñas, así como buena parte de sus descripciones de los rituales agrícolas, de construcción de vivienda o de pasaje social, subraya la absoluta fragilidad material asociada a la producción y el mantenimiento de lo local. No obstante, no importa cuán profundamente esté fundamentada tal descripción en las particularidades del lugar, el suelo y la técnica ritual, invariablemente contiene o supone una teoría del contexto –una teoría, en otras palabras, acerca de a partir de qué, en oposición a qué, a pesar de qué o en relación con qué se produce una vecindad–. El problema de la relación entre el vecindario y el contexto precisa más atención y un tratamiento mucho más detallado del que podemos realizar aquí. Permítanme, sin embargo, esbozar las dimensiones generales de este problema. El dilema central es que, por un lado, los vecindarios son contextos y, por otro, ellos mismos necesitan contextos y producen contextos. Las vecindades son contextos en el sentido de que proveen el marco o la escena dentro de los cuales los distintos tipos de acción humana (productiva, reproductiva, interpretativa, actuativa) pueden iniciarse y realizarse con sentido. Debido a que para que los mundos de la vida tengan sentido y sean significativos requieren pautas de acción legibles y reproducibles, éstos son como textos: precisan y dependen de uno –o de muchos– contextos. Dicho de otra manera, un vecindario es un contexto o un conjunto de contextos, dentro de los que la acción social significativa puede ser tanto generada como interpretada. Es decir, los vecindarios son contextos y los contextos vecindarios. Un vecindario es un lugar interpretativo múltiple.

En la medida en que los vecindarios son imaginados, producidos y mantenidos en relación o en contraposición con diversos tipos de trasfondo (sociales, materiales, medioambientales), también requieren y producen contextos que hacen posible su propia inteligibilidad. Esta dimensión generadora de contextos que poseen los vecindarios es una cuestión extremadamente importante puesto que es la base de una teorización de la relación entre lo local y las realidades globales. ¿En qué sentido? Las maneras en que los vecindarios son producidos y reproducidos precisan de la continua construcción, tanto práctica como simbólica y discursiva, de un paisaje étnico de referencia (necesariamente no local) en relación con el cual las prácticas y los proyectos locales son imaginariamente situados.

En un nivel, en un momento del análisis o vistos desde una determinada perspectiva, los vecindarios (en tanto contextos preexistentes) son prerrequisitos para la producción y constitución de sujetos locales. Es decir, para que nuevos miembros (los recién nacidos, los extranjeros, los prisioneros liberados, los ex esclavos, los invitados, los afines) puedan ser transformados, en forma permanente o temporaria, en sujetos locales, resulta imprescindible la existencia de lugares y espacios insertos en un vecindario espaciotemporal, históricamente producido, que cuente con una serie de rituales, categorías sociales, expertos y audiencias informadas localizadas. Aquí vemos lo local como algo dado, es decir, como segunda naturaleza, sentido común o *habitus*. En este sentido, una vecindad parece ser simplemente un conjunto de contextos, históricamente heredados, asentados en una determinada materialidad, socialmente apropiada y naturalmente no problemática: los padres

dan hijos; los jardines, boniatos; los brujos, enfermedades; los cazadores, carne;, las mujeres, bebés; la sangre, semen; los shamanes, visiones; y así sucesivamente. Todos estos contextos concertados parecen proveer un escenario no problemático responsable de la producción técnica de los sujetos locales de una manera regular y regulada.

Ahora bien, en cuanto estos sujetos locales entran a tomar parte en las actividades sociales de producción, representación y reproducción (como en el trabajo cultural), ellos contribuyen, por lo general involuntariamente o sin pensarlo, a la creación de contextos que podrían exceder los límites conceptuales y materiales del vecindario tal como existían hasta ese momento. La aspiración a cultivar las relaciones con personas afines extiende las redes matrimoniales a otras vecindades; las expediciones de pesca producen un conocimiento más refinado acerca de cuáles son las aguas navegables o ricas en peces; las expediciones de caza extienden el sentido del bosque o de la selva como un marco ecológico delicado y sensible; los diversos conflictos sociales imponen nuevas estrategias de secesión y recolonización; las actividades comerciales implican la apertura hacia nuevos mundos de mercancías, y en consecuencia, hacia nuevos socios potenciales en agrupamientos regionales situados más allá del mundo conocido; las guerras generan alianzas entre vecindades previamente hostiles. Todas estas posibilidades, a su vez, contribuyen a ocasionar sutiles cambios en el lenguaje, en las formas de ver y pensar el mundo, en las prácticas rituales y hasta en la propia comprensión que la colectividad tiene de sí misma. En suma, en la medida en que los sujetos locales prosiguen con su continua tarea de reproducción del vecindario, las contingencias de la historia, el medioambiente y la imaginación contienen el potencial para la generación de nuevos contextos (materiales, sociales, imaginativos, etcétera). Así, como resultado de los caprichos de la vida social de los sujetos locales, el vecindario como contexto da paso al contexto de los vecindarios. Con el tiempo, esta dialéctica cambia las condiciones de producción de lo local como tal. Dicho de otra forma, éste es el modo cómo los sujetos de la historia se vuelven sujetos históricos, de tal manera que ninguna comunidad humana, no importa cuán aparentemente estable, estática, cerrada o aislada parezca, puede pensarse –de una manera útil– como congelada o fuera de la historia. Esta observación converge con la visión de Marshall Sahlins respecto a la dinámica del cambio coyuntural (1985).

Consideremos la relación general entre los distintos grupos yanomani que viven en los bosques tropicales de Brasil y Venezuela. La relación entre los asentamientos, los cambios de población, las guerras predatorias y la competencia sexual pueden verse como un proceso por el cual determinadas aldeas (vecindades) yanomani, mediante su acciones, preocupaciones y estrategias, lo que hacen, en realidad, es producir un conjunto más amplio de contextos, tanto para sí como para cada una de las otras vecindades. Esto da lugar a la creación de un territorio general de movimiento, interacción y colonización yanomani dentro del cual una vecindad dada tiene que responder a un contexto material más amplio que el suyo propio, al mismo tiempo que contribuye a la construcción de ese contexto mayor. Desde una perspectiva a gran escala, el marco espaciotemporal general dentro del cual los yanomani producen y generan contextos recíprocos para actos de localización específicos (construcción de aldeas) también produce algunos de los contextos dentro de los que tiene lugar el encuentro entre el conjunto de los yanomani y los Estados-nación de Brasil y Venezuela. En este sentido, las actividades yanomani productoras de lo local

no son solamente dinamizadas por determinados contextos preexistentes sino que también son generadoras de contextos nuevos. Esto se cumple para todas las actividades productoras de lo local.

En suma, los vecindarios pueden parecer paradójicos porque constituyen contextos y a la vez requieren contextos. En tanto paisajes étnicos, los vecindarios inevitablemente suponen una conciencia relacional con respecto a otros vecindarios pero, al mismo tiempo, se comportan como vecindades autónomas a efectos de interpretación, de valoración y de práctica material. Así, lo local en tanto consecución relacional no es lo mismo que lo local como un valor práctico en la producción cotidiana de sujetos y la colonización del espacio. En cierto sentido, la producción de lo local es inevitablemente generadora de contextos. Es generadora de contextos, sustancialmente, en función de las relaciones entre los contextos producidos por los vecindarios y aquellos con los que se encuentra. Ésta es una cuestión de poder social y de las diferentes escalas de organización y control dentro de las que los diferentes espacios (y lugares) están asentados.

A pesar de que las prácticas y los proyectos de los yanomani son productores de contextos para el Estado de Brasil, no es menos cierto que las prácticas del Estado-nación brasileño suponen una durísima y arrolladora fuerza de intervención militar, una explotación medioambiental a gran escala, y una política oficial de migración y colonización interna que los yanomani tienen que enfrentar en términos inmensamente desiguales. Esta problemática, que abordaré en la próxima sección cuando hablemos acerca de las condiciones de producción de lo local en la era de los Estados-nación, implica que los yanomani están siendo firmemente *localizados* en el sentido de estar siendo enclavados, explotados y quizá hasta exterminados en el contexto de la cultura política brasileña. De esta manera, si bien los yanomani todavía están en posición de generar contextos, en la medida en que producen y reproducen sus propias vecindades, cada vez más son prisioneros de las actividades generadoras de contexto propias del Estado-nación, lo cual hace que los esfuerzos de los yanomani por producir localidades resulten demasiado débiles, inútiles y destinados a fracasar.

Pienso que este ejemplo tiene una amplia aplicabilidad general. La capacidad de los vecindarios para producir contextos (dentro de los cuales sus propias actividades localizantes adquieren significado y potencialidad histórica) y para producir sujetos locales se halla profundamente afectada por la capacidad productora de lo local propia de formaciones sociales de mayor escala (tales como los Estados-nación, los reinos, los imperios misioneros, los carteles comerciales, etcétera) para determinar la forma general de todas las vecindades que se hallen dentro de su radio de alcance, influencia y poder. Es decir, el poder es siempre el aspecto clave de las relaciones contextuales entre vecindades y hasta *los primeros contactos* siempre suponen diferentes relatos, producidos por las distintas partes involucradas, acerca de tales primeros encuentros y sus significados.

La economía política que vincula los vecindarios con los contextos es, por lo tanto, metodológica e históricamente compleja. Nuestra idea de contexto se deriva principalmente de la lingüística. Hasta hace muy poco, al contexto se lo definía de modo oportunista, es decir, simplemente para poder entender y dar sentido a determinadas frases, rituales, actuaciones y otras clases de texto. Si bien el tema de la producción de textos ha sido cuidadosamente considerado desde diversos puntos de vista (Hanks, 1989; Bauman y Briggs, 1990), en cambio, la estructura y la morfología de los contextos sólo muy re-

cientemente comenzó a ser foco de atención sistemática (Duranti y Goodwin, 1992). Sin embargo, más allá de la antropología lingüística, el contexto continúa siendo una idea muy pobremente definida: un concepto inerte indexando un medioambiente igualmente inerte. Cuando los antropólogos sociales invocan o se refieren al contexto, por lo general lo hacen en el sentido de marco social dentro del cual se pueden comprender y explicar mejor determinadas acciones y representaciones. La sociolingüística, especialmente en tanto derivación de la etnografía del habla (Hymes, 1974), fue la principal fuente de este tipo de enfoque y tratamiento general del problema del contexto.

La estructura de los contextos no puede ser derivada enteramente de la lógica y la morfología de los textos –ni tampoco debería serlo–. La producción de textos y la producción de contextos tienen lógicas y aspectos metapragmáticos diferentes. Los contextos son producidos en la compleja imbricación de prácticas discursivas y no discursivas. De aquí la idea de que ciertos contextos implican otros contextos (de tal modo que cada contexto supone una red global de contextos) es diferente al sentido de que un texto supone otros textos y, eventualmente, todos los textos. Las relaciones intertextuales, acerca de las cuales sabemos actualmente una gran cantidad de cosas, seguramente no funcionan de la misma manera que las relaciones *intercontextuales*. Por último, lo más desalentador es la perspectiva de que vamos a tener que encontrar la forma de conectar las teorías de la intertextualidad con las teorías de la intercontextualidad. Una teoría de la globalización sólida desde un punto de vista sociocultural seguramente requerirá algo que, ciertamente, por el momento, todavía no poseemos, es decir, una teoría de las relaciones intercontextuales que incorpore nuestra idea actual de los intertextos. Pero esto es, francamente, otro proyecto.

La relación entre el vecindario como contexto y el contexto de los vecindarios, mediada por las acciones de los sujetos históricos locales, adquiere un nuevo sentido y un mayor grado de complejidad en la clase de mundo en que hoy nos ha tocado vivir. En este nuevo tipo de mundo, la producción de los vecindarios cada vez más ocurre en condiciones donde el sistema de Estados-nación funciona como bisagra normativa, tanto para la producción de las actividades locales como translocales. Esta situación, en las que las relaciones de poder que afectan la producción de lo local son fundamentalmente translocales, será el foco central de nuestra discusión en la siguiente sección.

La producción global de lo local

Lo que hasta este momento se discutió como un conjunto de problemas estructurales (vecindarios y lo local, texto y contexto, mundos de la vida y paisajes étnicos) necesita ahora ser historizado de una manera explícita. Ya indiqué que la relación entre lo local (y los vecindarios) y los contextos es una relación histórica y dialéctica, y que la dimensión generadora de contextos de los lugares (en sus capacidades en tanto paisajes étnicos) es distinta a sus rasgos proveedores de contextos (en sus capacidades en tanto vecindarios). ¿De qué modo estas afirmaciones ayudan a entender cómo es que ocurre la producción de lo local en el mundo contemporáneo?

Las concepciones contemporáneas de la globalización (Featherstone, 1990; Rosenau, 1990; Balibar y Wallerstein, 1991; King, 1991; Robertson, 1992) parecen indicar un cam-

bio: de un énfasis en los recorridos globales del modo de pensamiento y de organización capitalista a un énfasis en la expansión de la forma nación, sobre todo en relación con cómo ha sido dictada por la concurrente expansión del colonialismo y el capitalismo de imprenta. Si un tema o preocupación es dominante en la actualidad en el área de las ciencias humanas, éste es el problema del nacionalismo y del Estado-nación (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm y Ranger, 1983; Chatterjee, 1986, 1993; Bhabha, 1990; Hobsbawm, 1990).

Si bien el tiempo será el encargado de decidir si nuestra actual preocupación con respecto al Estado-nación es justificada, el comienzo de un interés antropológico por este tema es evidente en la creciente contribución de los antropólogos en relación con la problemática del Estado-nación (Herzfeld, 1982; Tambiah, 1986; Handler, 1988; Kapferer, 1988; Urban y Sherzer, 1991; Borneman 1992; Moore, 1993; Van der Veer, 1994). Algunos de estos trabajos consideran y discuten el contexto global de las formaciones culturales nacionales de una manera explícita (Friedman, 1990; Foster, 1991; Rouse, 1991; Hannerz, 1992; Sahlins 1992; Gupta y Ferguson, 1992; Basch *et al.*, 1994). No obstante, todavía no apareció un marco que nos permita relacionar lo global, lo nacional y lo local.

En esta sección intentaré extender mis pensamientos acerca de los sujetos locales y los contextos localizados para poder esbozar los ejes y coordenadas fundamentales de un argumento relativo a los problemas principales que rodean la producción de lo local en un mundo que se ha desterritorializado (Deleuze y Guattari, 1987), diaspórico y transnacional. Este es un mundo donde los medios masivos de comunicación electrónicos están transformando las relaciones entre la información y la mediación, y donde los Estados-nación están luchando por mantener el control sobre sus poblaciones frente a la presencia de una multitud de organizaciones y movimientos subnacionales y transnacionales. Un examen completo y exhaustivo de los diversos desafíos que enfrenta la producción de lo local en esta clase de mundo requeriría un tratamiento tan extenso que sobrepasaría, por cierto, el alcance de lo que me he propuesto para este capítulo final. Sin embargo, pienso que pueden ser planteados algunos elementos de un acercamiento a este problema, al menos en forma esquemática.

Dicho de una manera más simple, la tarea de producir lo local (en tanto una determinada estructura de sentimientos, propiedad de la vida social e ideología de una comunidad situada) es, cada vez más, una verdadera lucha. Es una lucha que tiene muchos niveles, aunque aquí me voy a concentrar solamente en tres: 1) un franco aumento en los esfuerzos del Estado-nación moderno por definir todos los vecindarios en función de sus propias formas de afiliación y producción de lealtades; 2) una creciente dislocación entre el territorio, la subjetividad y los movimientos sociales colectivos; y 3) una clara erosión de la relación entre los vecindarios espaciales y los virtuales, principalmente debido a la forma y el impacto de los medios masivos de comunicación electrónicos. Para complicar más las cosas, estos tres niveles son además, ellos mismos, interactivos entre sí.

El Estado-nación basa su legitimidad en la intensidad de su presencia significativa en la masa de territorio continuo contenido dentro de determinadas fronteras. Funciona patrullando dichas fronteras, produciendo su gente (Balibar, 1991), construyendo sus ciudadanos, definiendo sus ciudades, sus capitales, sus monumentos, sus aguas y sus suelos y construyendo también sus locales para la memoria y la conmemoración: cementerios, ce-

notafios, mausoleos y museos. El Estado-nación lleva a cabo, a través de todo su territorio, el contradictorio proyecto de crear, por una parte, un espacio de nacionalidad chato, contiguo y homogéneo y, por otro, una serie de lugares y espacios (prisiones, cuarteles, secretarías de Estado, aeropuertos, estaciones de radio, parques, avenidas para desfilar, rutas procesionales) calculados para crear las distinciones internas y las divisiones que hacen necesarias la vigilancia, la disciplina, la movilización y la ceremonialidad estatal. Estos últimos también son los espacios y lugares que producen y perpetúan las distinciones entre los gobernantes y los gobernados, los oficiales y los criminales, los líderes y las masas de seguidores, los actores y los observadores.

Mediante aparatos tan distintos como los museos y los hospitales de aldea, las oficinas del correo y las estaciones de policía, los peajes y las cabinas telefónicas, el Estado-nación genera una vasta red de técnicas formales e informales de nacionalización de todo el espacio considerado bajo su autoridad soberana. Los Estados varían, por supuesto, en su habilidad para penetrar en cada una de las grietas y rincones de la vida cotidiana. La evasión, la resistencia, la subversión, unas veces escatológica (Mbembe, 1992), otras irónica (Comaroff y Comaroff, 1992a), a veces encubierta (Scott, 1990), a veces espontánea y otras veces planeada, están muy extendidas. En efecto, los fracasos de los Estados-nación para definir y contener la vida de sus ciudadanos están inscriptos en letras mayúsculas en el galopante crecimiento de las economías informales, los ejércitos y los policías privados y semi-privados, los nacionalismos secesionistas y en toda una variedad de organizaciones no gubernamentales que proveen una serie de alternativas al control nacional de los medios de subsistencia y justicia.

Los Estados también varían en la naturaleza y el grado de interés en la vida local y en las formas culturales donde depositan sus más profundas paranoias de soberanía y control. Escupir en la calle es muy peligroso en Singapur y en Papúa Nueva Guinea; las reuniones públicas son un problema en Haití y Camerún; en Japón no es bueno faltar el respeto al emperador; incitar sentimientos promusulmanes conlleva graves consecuencias en la India contemporánea. Esta lista podría seguir indefinidamente: el punto es que todos los Estados-nación tienen sus lugares especiales de sacralidad, sus pruebas especiales de lealtad y traición, sus medidas especiales de cumplimiento y desorden. Éstas están vinculadas con problemas reales o imaginados, que pueden resultar del vacío legal, las ideologías de liberalización reinantes o sus opuestos, un relativo compromiso con una imagen de respetabilidad internacional, la repulsión más o menos profunda respecto a regímenes inmediatamente precedentes, o determinadas historias de colaboración o antagonismo étnico. Lo que sea que resultó ser el mundo pos 1989, lo cierto es que no parece haber ninguna conexión demasiado estable y confiable entre las ideologías estatales de bienestar social, la economía de mercado, el poder militar y la pureza étnica. Y, sin embargo, cuando uno piensa en las turbulentas sociedades poscomunistas del Este de Europa, en las agresivas ciudades Estado del Lejano Oriente (Hong Kong, Singapur y Taiwán), las complejas culturas políticas posdictatoriales de América Latina, las economías estatales en bancarrota de buena parte de África al sur del Sahara o en los turbulentos Estados fundamentalistas de la mayoría de los países del Medio Oriente y del Sur de Asia, todos estos escenarios parecen presentar un conjunto de desafíos bastante similar a los sujetos locales embarcados en la producción de vecindades.

Desde el punto de vista del nacionalismo moderno, los vecindarios existen, principalmente, para incubar, criar y reproducir ciudadanos nacionales obedientes –no para la producción de sujetos locales–. Para el Estado-nación moderno, lo local es un sitio de nostalgias, celebraciones y conmemoraciones nacionalmente apropiadas, o bien una condición necesaria para la producción de sujetos nacionales. De hecho, en tanto formaciones sociales, los vecindarios representan una serie de preocupaciones y ansiedades para el Estado-nación en el sentido de que suelen contener grandes espacios residuales donde las técnicas de constitución de la nacionalidad (tales como el control de la natalidad, la uniformidad lingüística, la disciplina económica, la eficiencia en las comunicaciones, la lealtad política, etcétera) muy probablemente o bien sean débiles o bien encuentren resistencia. Al mismo tiempo, los vecindarios son la fuente de donde provienen los activistas y los dirigentes políticos, los soldados y los maestros, los técnicos de los canales de televisión y los pequeños productores agrícolas. Por eso, no se puede prescindir de los vecindarios, aun cuando sean potencialmente traicioneros. Para el proyecto del Estado-nación moderno los vecindarios significan una fuente inacabable de entropía y evasión. Necesitan ser vigilados y patrullados casi tan concienzudamente como las fronteras nacionales.

La tarea de producir los vecindarios –es decir, los mundos de la vida constituidos por asociaciones relativamente estables y confiables, por historias relativamente conocidas y compartidas por todos, y por espacios y lugares colectivamente atravesados y legibles– suele ir a contrapelo de los proyectos del Estado-nación.[3] Esto es en parte debido a que los compromisos y los lazos (muchas veces erróneamente pensados como *primordiales*) que caracterizan a las subjetividades locales son mucho más urgentes, más continuos y, a veces, mucho más distractivos de lo que el Estado-nación puede soportar. También debido a que las memorias, los vínculos y los afectos que los sujetos locales tienen hacia los carteles de los comercios y los nombres de las calles de su localidad, hacia sus recorridos, paisajes y paseos favoritos, y hacia los lugares y momentos de congregación, distensión o escape también entran en conflicto con la necesidad del Estado-nación de regular la vida pública. Además, es parte de la naturaleza de la vida local desarrollarse y evolucionar parcialmente en contraposición a otros vecindarios, construyendo sus propios contextos de alteridad (espaciales, sociales, técnicos), contextos que pueden o no cumplir con las necesidades de estandarización espacial y social que son prerrequisito de todo ciudadano nacional disciplinado.

En un sentido ideal, los vecindarios son escenarios para su propia autorreproducción, un proceso que es fundamentalmente contrario al imaginario del Estado-nación, donde los vecindarios se supone que deben ser instancias ejemplares de un modo generalizable de pertenencia a un territorio imaginario mayor. Los modos de localización más compatibles

[3] En este punto, mi propia manera de ver el proceso de localización converge con el argumento general de Henri Lefebvre (1991), aun cuando Lefebvre pone el énfasis en la relación entre la modernidad capitalista y este sentido negativo de la localización. La manera en que el propio Lefebvre se refiere al Estado-nación es breve y críptica, pero está claro que él también vio las conexiones entre las presuposiciones del Estado-nación moderno y el proceso capitalista de localización. La cuestión de cómo mi argumento podría estar relacionado con los de Lefebvre (1991) y Harvey (1989), aunque pueda ser muy importante, excede demasiado el alcance de este capítulo.

con el Estado-nación tienen una cierta cualidad disciplinaria: en los sistemas de higiene, en el saneamiento y la limpieza de las calles, en las prisiones y en la erradicación de asentamientos irregulares, en los campamentos de refugiados y en las oficinas de distinto tipo, el Estado-nación realiza su tarea de localización por medio de la autorización, el decreto y, a veces, mediante el uso de la fuerza. Esta clase de localización genera una serie de imperativos y hasta de obstáculos concretos para la supervivencia de lo local en tanto generador de contextos más que en tanto fenómeno impulsado por ellos.

Y sin embargo, el isomorfismo entre el pueblo, el territorio y la soberanía legítima que constituye el estatuto normativo del Estado-nación moderno está siendo él mismo amenazado por las formas de circulación de la gente características del mundo actual. En la actualidad es ampliamente aceptado que el movimiento humano es, con más frecuencia, algo definitorio de la vida social en el mundo contemporáneo, en vez de ser algo excepcional o fuera de lo común. El trabajo –ya sea de tipo proletario o intelectual, del más sofisticado al más humilde o rudimentario– lleva a que las personas tengan que irse a otro país, a veces más de una vez en la vida. Las políticas de los Estados-nación a este respecto, sobre todo en relación con aquellas poblaciones inmigrantes tenidas por potencialmente subversivas, dan lugar a una singular máquina de movimiento perpetuo, en donde los refugiados de una nación se mudan a otra generando nuevas inestabilidades que a su vez causan nuevas clases de conflictos sociales y, en consecuencia, nuevos desplazamientos y migraciones. En este sentido, la necesidad de producir a su gente, al pueblo, por parte de un Estado-nación dado puede significar crearles problemas de índole social y étnica a sus vecinos, dando lugar a repetidos ciclos sin fin de limpieza étnica, de migraciones forzadas, de xenofobia, de paranoia estatal, de nuevas limpiezas étnicas y así sucesivamente. El Este de Europa en general y Bosnia-Herzegovina en particular son quizás dos trágicos ejemplos de este *efecto dominó* en lo relativo a la migración. En muchos de estos casos, pueblos, barrios y comunidades enteras son transformados en verdaderos *ghettos*, reservas indígenas, campamentos de refugiados y campos de concentración, con frecuencia, incluso, sin que nadie se mueva de su lugar.

Otras formas de desplazamiento humano son dinamizadas por el atractivo –real o ilusorio– de la oportunidad económica. Éste es el caso, por lo general, de la emigración asiática hacia los países productores de petróleo de la región del Medio Oriente. Otros tipos de movimiento poblacional son resultado de la existencia de un sector de trabajadores especializados en movimiento permanente (caso de los soldados comandados por las Naciones Unidas, los técnicos e ingenieros relacionados con la industria petrolera, asesores y especialistas relacionados con diferentes programas de desarrollo, trabajadores agrícolas). Otras formas de migración, sobre todo en la región de África al sur del Sahara, surgen como resultado de las sequías, la escasez de alimentos y el hambre, todos desastres generalmente vinculados a una alianza entre actores, agencias y organismos internacionales y globales oportunistas y Estados corruptos. En otras comunidades, la lógica del movimiento es una resultante de la industria del tiempo libre, que crea situaciones y lugares turísticos alrededor de todo el mundo. La etnografía de estos lugares turísticos recién se está empezando a escribir en todos sus detalles. De cualquier modo, y aunque todavía se sabe muy poco, sí sabemos que muchos de estos lugares y situaciones turísticas generan condiciones complejas para la producción y reproducción de lo local. En tales condiciones, los vínculos

matrimoniales, laborales o empresariales, así como los resultantes de la recreación, producen una serie de encuentros y relaciones entre las distintas poblaciones circulantes y algunos sectores locales que da lugar al surgimiento de vecindades que, en cierto sentido, pertenecen a un determinado Estado-nación, pero que desde otro punto de vista podríamos denominar *translocales*. El desafío de construir un vecindario en tales escenarios se deriva de la inherente inestabilidad de las relaciones sociales, la fuerte tendencia de la subjetividad local a transformarse ella misma en mercancía y las tendencias de los Estados-nación (que muchas veces obtienen ingresos significativos de tales lugares y situaciones) a borrar la dinámica interna o local mediante modos de regulación, acreditación y producción de imágenes impuestos desde afuera.

Un panorama bastante más desolador del problema de la producción de vecindarios puede verse en los asentamientos semipermanentes de refugiados característicos de muchas zonas en guerra de la actualidad, como el caso de los Territorios Ocupados en Palestina, los campamentos de refugiados en la frontera entre Camboya y Tailandia, los diversos campamentos de refugiados organizados por las Naciones Unidas en Somalía o los asentamientos de refugiados afganos en la zona noroeste de Paquistán. Combinando las peores cualidades de los asentamientos marginales, los campos de concentración, las prisiones y los *ghettos*, éstos son lugares en donde, de todas formas, se realizan y celebran casamientos, donde hay vidas que comienzan y otras que terminan, donde se contraen y se cumplen una serie de contratos sociales, donde se inician y naufragan carreras, donde se gasta dinero, donde se producen y se intercambian bienes. Tales campamentos de refugiados son un testimonio al desnudo de las condiciones de incertidumbre, pobreza, desplazamiento y desesperación en las cuales puede producirse lo local. Éstos son casos extremos de vecindarios que son producidos por los contextos, más que generadores de contextos. Éstos son vecindarios cuyos mundos de la vida son producidos en las más terribles circunstancias, siendo sus prisiones y sus campos de concentración sus ejemplos más bárbaros.

Sin embargo, aun estos claros ejemplos de brutalidad y barbarie sólo contribuyen a llevar al extremo el carácter cotidiano de muchas ciudades. En las condiciones de conflicto social y de guerra urbana que caracterizan a ciudades tan dispares como Belfast y Los Ángeles, Ahmedabad y Sarajevo, Mogadishu y Johannesburgo, las zonas urbanas se están convirtiendo en campamentos armados dinamizados y gobernados casi enteramente por fuerzas *implosivas* (véase el capítulo 7) que transplantan y traducen en el nivel de los vecindarios las más violentas y problemáticas repercusiones de procesos regionales, nacionales y globales más amplios. Existen, por supuesto, diferencias muy importantes entre estas ciudades, así como entre sus historias particulares, sus poblaciones y sus culturas políticas. Sin embargo, tomadas como conjunto, estas ciudades representan una nueva fase de la vida urbana, en la cual la concentración de diferentes etnias, la disponibilidad de armamento pesado y las condiciones de muchedumbre y aglomeración características de la vida cívica dan lugar a una forma futurista de guerra (reminiscente de películas como *Road Warrior*, *Blade Runner* y tantas otras) y donde la desolación general del paisaje nacional y global transformó muchas enemistades lingüísticas, religiosas o raciales en verdaderos escenarios de horror urbano ininterrumpido.

Estas nuevas guerras urbanas pasaron a estar, en cierta medida, disociadas de sus ecologías regionales y nacionales, y se convirtieron en guerras autosostenibles e implosivas entre

milicias criminales, paramilitares y civiles, vinculadas, muchas veces de un modo no del todo claro, a fuerzas políticas, económicas y religiosas transnacionales. Existen, obviamente, muchas causas de estas formas de colapso urbano que están teniendo lugar en el Primer Mundo y en el Tercer Mundo, pero se deben, en parte, a la creciente erosión de la capacidad de tales ciudades de controlar los medios de su propia autorreproducción. Es difícil no asociar una parte significativa de estos problemas con la mera circulación de personas como consecuencia de las guerras, la falta de alimentos o la persecución étnica, todos factores que son los que, en primer lugar, llevan a la gente a las ciudades. La producción de lo local en estas nuevas formaciones urbanas enfrenta los problemas, relacionados entre sí, de las poblaciones desplazadas y desterritorializadas, las políticas estatales que buscan restringir a los vecindarios en tanto productores de contextos y los sujetos locales que no pueden ser nada más que ciudadanos nacionales. En los casos más extremos, estas vecindades difícilmente merezcan el nombre de tales, dado que en el presente ya son apenas muy poco más que un conjunto de escenarios, grupos de empresas, situaciones y cuarteles, en poblaciones que expresan un interés y un compromiso peligrosamente débil en lo que respecta a la producción de lo local.

Si esto llegara a parecer una visión demasiado terrible, apocalíptica y pesimista de la realidad actual, podría apuntarse que la propia naturaleza de estos dramas urbanos –por cierto, bastante poco placenteros– son los que, precisamente, empujan a las personas y a grupos sociales enteros a buscar lugares y situaciones más pacíficas donde poder llevar y poner a trabajar su inteligencia, sus conocimientos, sus habilidades y su vocación de paz. Tanto en Europa como en los Estados Unidos, las mejores instancias de vida urbana se deben, justamente, a estos inmigrantes que vienen escapando de situaciones y lugares mucho peores que Chicago, Los Ángeles, Miami o Detroit. No obstante lo cual, sabemos que la producción de lo local en la zona Centro-sur de Los Ángeles, en la zona Oeste de Chicago y en tantas otras zonas similares que existen en prácticamente todas las ciudades norteamericanas, es un proceso tremendamente conflictivo.

El tercer y último factor que me interesa abordar aquí es el papel de los medios masivos de comunicación, sobre todo en su forma electrónica, en la creación de nuevas clases de dislocaciones entre las vecindades espaciales materiales y las virtuales. Este tipo de dislocación tiene un potencial tanto utópico como distópico, y no hay manera de predecir con exactitud cuáles serán sus efectos en el proceso de producción de lo local. Por lo pronto, los medios de comunicación electrónicos mismos son, internamente, de la más diversa índole y constituyen una compleja familia de medios tecnológicos de producción y diseminación de noticias y entretenimientos. El campo del cine tiende a estar dominado por grandes intereses comerciales apostados en unos pocos centros mundiales (Los Ángeles, Nueva York, Bombay, Hong Kong), aun si existe un conjunto de centros mundiales secundarios emergentes en otras partes de Europa, Asia, África y América Latina (por ejemplo, Ciudad de México, Madrás o Bangkok). Por su parte, el circuito del llamado *Cine Arte* (construido, en parte, sobre la base de una creciente red transnacional de festivales de cine, muestras y estrenos comerciales) se despliega sobre el mundo de forma simultáneamente más extensa aunque más precaria y tenue. De todos modos, sigue creciendo un cine de transición, híbrido y ligeramente alternativo, como en el caso de películas como *Reservoir Dogs*, *The Crying Game*, *El Mariachi* o *Salaam Bombay*.

La televisión, tanto en su forma de transmisión tradicional (por ondas de radio) como en las diversas formas de conexión por cable y satelital, cada vez más salta por encima de los espacios públicos dedicados a las formas colectivas de ver cine y penetra en los bosques de antenas tan típicos de los asentamientos precarios y los barrios más pobres del mundo, como los de Río de Janeiro y San Pablo. La relación entre ir a las salas de cine y ver las películas en videocasete en un escenario doméstico supone, en sí misma, un importante cambio cultural que, como se llegó a argumentar, bien puede señalar el fin de la sala de cine y del cine mismo, como soportes de la forma clásica de espectáculo y de espectador (Hansen, 1991). Al mismo tiempo, la disponibilidad de la tecnología de producción de video a nivel masivo, incluso hasta en las pequeñas comunidades del Cuarto Mundo, hizo posible para estas comunidades poder generar estrategias más eficaces de autorrepresentación y de supervivencia cultural, tanto en el nivel nacional como en el global (Turner, 1992; Ginsburg, 1993). Las máquinas de fax, el correo electrónico y otras formas de comunicación por la vía de las computadoras crearon nuevas posibilidades para las formas de comunicación transnacional, que muchas veces llegan incluso a circular por fuera y saltar por encima de los dispositivos de intermediación y vigilancia de los Estados-nación y de los grandes conglomerados que dominan el campo de la cultura de masas. Cada uno de estos fenómenos emergentes, por supuesto, interactúa con el resto, dando lugar a nuevas y complicadas conexiones entre productores, audiencias y públicos –locales y nacionales, estables y diaspóricos–.

Es imposible identificar y repasar el conjunto de esta desconcertante plétora de innovaciones y transformaciones en el campo mediático que rodea a la producción de vecindarios. No obstante, podemos afirmar que existe una gran variedad de nuevas formas de comunidad y de comunicación que en el presente inciden en la capacidad de los vecindarios para poder ser generadores de contextos y no, simplemente ni principalmente, producidos por los contextos. El largo debate en torno al impacto de los noticieros de la CNN y otras formas de mediación igualmente instantáneas y globales, así como el papel de la tecnología del fax en los levantamientos democráticos en China, Europa del Este o la Unión Soviética en 1989 (y de allí en adelante) hicieron posible que tanto los líderes y los Estados-nación, lo mismo que las distintas fuerzas de oposición, se puedan expresar y comunicar muy rápidamente a través de las fronteras locales y hasta de las nacionales. La velocidad de tales comunicaciones se complica todavía más si pensamos en el crecimiento de las comunidades creadas en torno y en función de las carteleras electrónicas (como las que hizo posible Internet), que permiten construir intercambios, conversaciones, debates y toda una serie de nuevas relaciones entre diversos individuos separados territorialmente, pero que, de todas maneras, se hallan conformando comunidades de imaginación y comunidades de intereses ancladas en sus posiciones y voces diaspóricas.

Estas nuevas formas de comunicación mediadas electrónicamente están comenzando a generar *vecindarios virtuales* que ya no están más ligados ni limitados a un determinado territorio, pasaporte, sistema impositivo, proceso electoral y otras características definitorias de lo político, sino que están vinculados al acceso que se tenga a la infraestructura y los instrumentos (los equipos electrónicos, la energía, el mantenimiento, las autorizaciones, los programas, los manuales, el conocimiento en el manejo de instrumentos y programas, etcétera) necesarios para poder conectarse a estas grandes redes internacionales de

computadoras. Por el momento, el acceso a estos nuevos vecindarios (electrónicos) virtuales tiende a estar confinado a los miembros de la *intelligentsia* transnacional, quienes, debido a su acceso a la tecnología de la computación de punta a través de universidades, laboratorios y bibliotecas, pueden apoyar sus proyectos sociales y políticos en tecnologías construidas para resolver problemas en el flujo de información. La información y la opinión circula en forma concurrente a través de estos nuevos circuitos, y si bien la morfología social de estos vecindarios electrónicos es difícil de clasificar –y su longevidad difícil de predecir–, resulta muy claro que constituyen un nuevo tipo de comunidades, que intercambian información y que construyen vínculos que afectan muchas áreas de la vida, desde la filantropía hasta el matrimonio.

A primera vista, estos vecindarios virtuales parecen representar la ausencia misma del tipo de relaciones cara a cara, de la contigüidad espacial y la comunicación social múltiple que supone la idea de vecindario. Y sin embargo, no deberíamos ser tan rápidos a la hora de contraponer los vecindarios altamente espacializados a estos nuevos vecindarios virtuales producto de la comunicación electrónica internacional. La relación entre estas dos formas de vecindario es considerablemente más compleja. Por lo pronto, estos vecindarios virtuales son capaces de movilizar y poner en circulación ideas, opiniones, dinero y lazos sociales que muchas veces terminan aterrizando en los vecindarios vividos en forma de flujos de dinero en efectivo, armas para los nacionalismos locales y apoyo a determinadas posiciones en esferas públicas altamente localizadas. Así, por ejemplo, en el contexto de la destrucción del templo musulmán de Babri Masjid en Ayodhya a manos de un grupo extremista hindú en diciembre de 1992, existió una intensa movilización de computadoras, faxes y redes electrónicas que generó una serie de espirales y procesos de intercambio de información y debate (todo lo cual sucedió a gran velocidad) entre personas interesadas en los Estados Unidos, Canadá, Inglaterra y distintas partes de la India. Estos circuitos y espirales electrónicos fueron explotados por igual por indios residentes en los Estados Unidos representantes de los distintos posicionamientos que generó el debate acerca del fundamentalismo y la armonía comunal en la India contemporánea.

Al mismo tiempo, siguiendo con el ejemplo de la comunidad india en el exterior, tanto los grupos progresistas y seculares como sus contrapartes en el campo de los partidarios del reestablecimiento del hinduismo (miembros del Vishwa Hindu Parishas y simpatizantes del Partido Bharatiya Janat y de la Bajrang Dal, a la que muchas veces se la conoce como la *parivar* o la familia Sangh) están movilizando estos vecindarios virtuales al servicio de proyectos políticos que, en India, son intensamente localizantes. Las revueltas que sacudieron a muchas ciudades y aldeas del interior de la India luego de los sucesos del 6 de diciembre de 1992 ya no pueden verse más en forma aislada o al margen de la movilización electrónica de la diáspora india, cuyos participantes pueden estar en el presente directamente involucrados en estos procesos que tuvieron lugar en India a través de los medios de comunicación electrónicos. Esto no es, enteramente, una cuestión de nacionalismo a larga distancia, del tipo al que se refiere –y ante el cual se lamenta– Benedict Anderson (1994). También es parte de las nuevas –y usualmente, conflictivas– relaciones que se desarrollan entre los vecindarios, las lealtades translocales y la lógica del Estado-nación.

Estos *nuevos patriotismos* (véase el capítulo 8) no son meras extensiones y continuaciones –por otras vías– de los debates nacionalistas y antinacionalistas, aun cuando, cierta-

mente, haya en estas relaciones que construyen los exiliados con sus patrias sucedáneas un alto componente de nacionalismo prostético y de una política basada en la nostalgia. También suponen la existencia de nuevas formas de vinculación y relacionamiento, bastante desconcertantes por cierto, entre los nacionalismos diaspóricos, las comunicaciones políticas deslocalizadas y los compromisos políticos revitalizados en ambos extremos del proceso diaspórico.

Este último factor refleja los modos por medio de los cuales las diásporas están cambiando en función de las nuevas formas de mediación electrónica. Los indios en los Estados Unidos están en contacto directo con los sucesos que ocurren en India –que suponen hechos de violencia étnica, de legitimación estatal o de política partidaria–, y estos mismos diálogos producen nuevas formas de asociación, conversación y movilización en sus propias políticas *minoritarias* en los Estados Unidos. Así, muchas de las personas más agresivamente involucradas con la política india por la vía de estos medios de comunicación electrónica también suelen ser los más comprometidos en relación con los distintos esfuerzos por reorganizar distintos tipos de políticas diaspóricas en las diferentes regiones y ciudades de los Estados Unidos. Más aun, la organización y movilización de las mujeres indias contra el abuso doméstico y la colaboración de los grupos indios progresistas con sus contrapartes involucrados en los procesos de Palestina y África del Sur sugieren que estos vecindarios electrónicos virtuales ofrecen a los indios nuevas oportunidades y nuevos modos de participar en la producción de lo local en las ciudades y los suburbios norteamericanos en los que residen y trabajan como maestros, choferes de taxi, ingenieros y empresarios.

En los Estados Unidos, los indios se fueron involucrado de muchas maneras en la política del multiculturalismo de ese país (Bhattacharjee, 1992). Dicha actividad, a su vez, está profundamente afectada e influenciada por su propia participación en los álgidos procesos políticos que se viven en sus ciudades y que afectan a sus familias en India y también en aquellas otras regiones y lugares donde viven y trabajan sus amigos indios –Inglaterra, África, Medio Oriente, Hong Kong, etcétera–. Es decir, la política de la diáspora, al menos en lo que respecta a la última década, fue afectada de una manera decisiva y fundamental por las transformaciones electrónicas globales. Por lo tanto, más que una simple oposición entre vecindarios espaciales y vecindarios virtuales, lo que presenciamos, en realidad, es el surgimiento de un nuevo elemento significativo en la producción de lo local. El flujo global de las imágenes, las noticias y las ideas, en la actualidad, provee parte del saber, el compromiso y la competencia cultural y política que las personas y grupos diaspóricos llevan consigo e introducen en sus vecindarios espaciales. Tales flujos globales se vienen a sumar, de este modo, a los factores y las condiciones ya de por sí intensos e implosivos en el marco de los cuales se producen los vecindarios.

A diferencia del tipo de presiones generalmente negativas que el Estado-nación pone sobre la producción de los contextos por los sujetos locales, la mediación electrónica de la comunidad en el mundo diaspórico da lugar a un sentido más complejo, híbrido y dislocado de la subjetividad local. Puesto que estas comunidades electrónicas suelen estar constituidas, típicamente, por los miembros más educados y las elites de dichas comunidades diaspóricas, no afectan de una manera directa las preocupaciones locales de los emigrantes menos educados o pertenecientes a las clases menos privilegiadas. Si bien es cierto que estos últimos se hallan, por lo general, bastante más preocupados en resolver los aspectos

prácticos básicos relacionados con ganarse la vida y armarse un lugar de residencia en los nuevos escenarios donde les tocó vivir, de todos modos, eso no quiere decir que estén completamente aislados o al margen de estos flujos globales de imágenes, noticias y opiniones. Un chofer de taxi sikh puede no participar en la política del Punjab por medio de Internet, pero es muy posible que sí escuche casetes conteniendo ardientes y devotas canciones y sermones grabados en el mismo Templo Dorado del Punjab. A su vez, sus contrapartes de Haití, Paquistán o Irán también pueden usar la radio o el pasacasete para escuchar lo que quieran mediante la simple operación de escoger de entre el cuantioso flujo global de casetes, sobre todo, de los que contienen música popular, canciones y discursos de carácter religioso.

Distintos grupos de indios residentes en los Estados Unidos también escuchan los discursos y los sermones de absolutamente todas y cada una de las variedades de políticos, académicos, líderes espirituales y empresarios itinerantes provenientes del subcontinente indio que visitan el país. También leen *India West, India Abroad*, así como el resto de los principales periódicos que enlazan noticias de India y de los Estados Unidos en las mismas páginas. Ellos participan, por medio de la televisión por cable, los videocasetes y otras tecnologías similares, en el ruido constante del entretenimiento doméstico producido en los Estados Unidos, sobre todo para consumo interno. Así, el trabajo de la imaginación (véase el capítulo 1) por medio del cual se produce y se cultiva la subjetividad local termina siendo un desconcertante palimpsesto de fuentes y consideraciones tanto altamente locales como altamente translocales.

Los tres factores que más directamente afectan la producción de lo local en el mundo contemporáneo –el Estado-nación, los flujos diaspóricos y las comunidades electrónicas y virtuales– están articulados de un modo variable, misterioso, y muchas veces hasta contradictorio, que depende, a su vez, del escenario cultural, de clase, histórico y ecológico donde entren en contacto. En parte, tal variabilidad es en sí misma resultado del modo en que los paisajes étnicos de la actualidad interactúan con las finanzas, los medios de comunicación, las ideas circulantes y los imaginarios tecnológicos (véase el capítulo 2). Cómo estas fuerzas son articuladas en Port Moresby va a ser diferente de cómo se articulen en Peshawar, y a su vez será diferente de cómo se articulen en Los Ángeles o en Berlín. Pero estos son todos lugares donde la batalla entre los imaginarios del Estado-nación, las comunidades desarraigadas y los medios de comunicación electrónicos globales está en pleno apogeo.

Lo que esto viene a significar, con todas sus variaciones coyunturales, es un conjunto inmenso de desafíos que deberá enfrentar y resolver la producción de lo local en todos los planos y sentidos sugeridos en la discusión del presente capítulo. Los problemas de la reproducción cultural en un mundo globalizado sólo en parte pueden ser captados y explicados en términos de clase, género sexual, raza y poder, aun si todas estas cuestiones están, por cierto, implicadas de una manera crucial. Un hecho todavía más fundamental es que, actualmente, la producción de lo local –que, como ya argumenté, siempre es algo bastante frágil y difícil de conseguir y mantener– es, más que nunca, un proceso lleno de contradicciones, desestabilizado por el movimiento de personas y grupos, y desplazado por la formación de nuevos tipos de vecindarios, es decir, por un sinnúmero de vecindarios virtuales.

Lo local es frágil en dos sentidos. Por un lado, como ya se dijo en este capítulo, es frágil debido al hecho de que la reproducción material de los vecindarios concretos debe, nece-

sariamente, enfrentar la corrosión de los contextos, aunque más no sea debido a la tendencia del mundo material a resistir los propósitos de la agencia humana y avanzar ante sus descuidos. Lo local también es frágil en el sentido de que los vecindarios están sujetos a los impulsos productores de contextos de las organizaciones jerárquicamente más complejas –como las del Estado-nación moderno–. La relación entre estas dos formas diferentes de fragilidad es en sí misma histórica, en el sentido de que es, precisamente, la interacción a largo plazo entre vecindarios lo que genera estas relaciones jerárquicas complejas, proceso que se suele discutir bajo el título de la formación del Estado. Esta dialéctica histórica nos debería hacer recordar que lo local en tanto dimensión de la vida social y en tanto valor articulado de determinados vecindarios no es un patrón de medida trascendental respecto al cual una sociedad particular dada se rige o se desvía. Por el contrario, lo local es siempre un producto resultante de las prácticas de los sujetos locales en vecindarios concretos. Las posibilidades para su concreción en tanto estructura particular de sentimientos serán, por lo tanto, tan variables e incompletas como lo sean las relaciones entre los distintos vecindarios que constituyen sus instancias prácticas.

Los numerosos grupos humanos y poblaciones desplazadas, desterritorializadas y transeúntes que conforman los paisajes étnicos del mundo contemporáneo se hallan todos envueltos en la construcción de lo local, en tanto estructura de sentimientos, por lo general, como respuesta a la erosión, la dispersión y la implosión de los vecindarios en tanto formaciones sociales coherentes. Esta dislocación entre los vecindarios en tanto formaciones sociales y lo local como propiedad de la vida social no carece de precedentes históricos, dado que en el registro histórico abundan los casos de comercio entre poblaciones distantes, migraciones forzadas y exilios políticos. Lo verdaderamente nuevo es la dislocación existente entre esos procesos y los discursos y prácticas que hoy rodean el Estado-nación, mediados por los medios electrónicos de comunicación (incluidos los diversos discursos y prácticas de la liberalización económica, el multiculturalismo, los derechos humanos y las reivindicaciones de los refugiados). Dicha dislocación –como toda dislocación– apunta a una problemática coyuntural. La tarea de teorizar la relación entre tales dislocaciones (véase el capítulo 2) y las conjunciones y articulaciones que dan cuenta y explican la producción globalizada de la diferencia actualmente parece más necesaria y desalentadora que nunca. En todo caso, en una teoría como ésa, que todavía está por desarrollarse, probablemente no habrá nada de puro acerca de lo local.

BIBLIOGRAFÍA

Al prólogo

ANDERSON, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la expansión del nacionalismo*, México, FCE.

ANDERSON, Benedict (1993), "Replica, Aura, and Late Nationalist Imaginings", en *Qui Parle*, vol. 7, núm. 1, otoño-invierno.

ARIZPE, Lourdes (ed.) (1996), *The Cultural Dimensions of Global Change. An Anthropological approach*, París, UNESCO.

BUARQUE DE HOLANDA, Heloisa (2001), "La academia al sur del ciberespacio", en Hugo Achugar (ed.), *Saberes locales/saberes globales*, Montevideo, Trilce (en prensa).

CASTELLS, Manuel (1995), *La ciudad informacional*, Madrid, Alianza.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990), *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.

——— (2000), "Opciones de políticas culturales en el marco de la globalización" (inédito).

HUYSSEN, Andreas (1995), *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, Nueva York-Londres, Routledge.

JAMESON, Fredric (1990), "Entrevista a Fredric Jameson", en *Revista Iberoamericana*.

ORTIZ, Renato (1994), *Mundialiçação e cultura*, San Pablo, Brasiliense.

SZEMAN, Imre (1997), "Review of Arjun Appadurai, Modernity at Large", en *Cultural Logic 1* (http://www.eserver.org/clogic).

General

ABU-LUGHOD, L. (1989), *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Nueva York, Oxford University Press.

—— (1991), "Writing against Culture", en R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research.

AHMAD, A. (1987), "Jameson's Rhetoric of Otherness and the 'National Allegory'", *Social Text*, núm. 17, pp. 3-25.

ALI, S. M. (1981), *Cricket Delightful*, Delhi, Rupa.

ALLEN, D. R. (1985), *Cricket on the Air*, Londres, British Broadcasting Corporation.

AMIN, S. (1980), *Class and Nation: Historically and iñ the Current Crisis*, Nueva York-Londres, Monthly Review Press.

—— (1984), "Gandhi as Mahatma: Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2", en Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 3, Delhi-Londres, Oxford University Press.

ANDERSON, B. (1993), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso.

—— (1991), "Census, Map, Museum", en *Imagined Communities...* (edición revisada), Nueva York-Londres, Verso.

—— (1994), "Exodus", *Critical Inquiry*, núm. 20 (2), pp. 314-327.

APPADURAI, A. (1981), *Worship and Conflict under Colonial Rule*, Nueva York, Cambridge University Press.

—— (1986), "Commodities and the Politics of Value", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1988), "Putting Hierarchy in Its Place", *Cultural Anthropology*, núm. 3, pp. 37-50.

—— (1990), "Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India", en C. A. Lutz y L. Abu-Lughod (eds.), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

APPADURAI, A. y C. A. Breckenridge (1991a), "Marriage, Migration and Money: Mira Nair's Cinema of Displacement", en *Visual Anthropology*, núm. 4, pp. 95-102.

—— (1991b), "Museums Are Good to Think: Heritage on View in India", en I. Karp, S. Levine y T. Ybarra-Frausto (eds.), *Museums and Their Communities: The Politics of Public Culture*, Washington, Smithsonian Institution Press.

—— (1995), "Public Modernity in India", en C. A. Breckenridge (ed.), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

APTER, D. E. (1965), *The Politics of Modernization*, Chicago, University of Chicago Press.

ARMSTRONG, N. (1990), "The Occidental Alice", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 2, pp. 3-40.

ARNASON, J. P. (1990), "Nationalism, Globalization and Modernity", *Theory, Culture and Society*, núm. 7, pp. 207-236.

ARNOLD, D. (1988), "Touching the Body: Perspectives on the Indian Plague", en R. Guha y G. C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

ASAD, T. (1983), "Notes on Body, Pain and Truth in Medieval Christian Rituals", *Economy and Society*, núm. 12, pp. 285-327.

BALIBAR, E. (1991), "The Nation Form: History and Ideology", en E. Balibar e I. Wallerstein (eds.), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres-Nueva York, Verso.

BALIBAR, E. e I. Wallerstein (eds.) (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Londres-Nueva York, Verso.

BARBER, K. (1987), "Popular Arts in Africa", *African Studies Review*, núm. 30, pp. 1-78.

BARRIER, G. N. (ed.) (1981), *The Census in British India: New Perspectives*, Nueva Delhi, Manohar.

BARTH, F. (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown.

—— (1995), "Redefining the Domains of Anthropological Discourse", presentado en la Universidad de Chicago, 9 de octubre.

BARUAH, S. (1986), "Immigration, Ethnic Conflict and Political Turmoil, Assam 1979-1985", en *Asian Survey*, núm. 26, pp. 1184-1206.

BASCH, L.; N. Glick Schiller; C. Szanton Blanc *et al.* (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Reading, Inglaterra, Gordon and Breach.

BAUDRILLARD, J. (1975), *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos Press.

BAUMAN, R. y C. L. Briggs (1990), "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life", *Annual Review of Anthropology*, núm. 19, pp. 59-88.

BAYLY, C. A. (1986), "The Origins of Swadeshi (Home Industry): Cloth and Indian Society, 1700-1930", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1988), "Indian Society and the Making of the British Empire", *New Cambridge History of India*, II, 1, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1989), *Imperial Meridian: The British Empire and the World, 1780-1830*, Londres-Nueva York, Longman.

BENJAMIN, W. ([1936] 1969), "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en H. Arendt (ed.), *Illuminations*, H. Zohn (trad.), Nueva York, Schocken Books.

BERLANT, L. (1991), *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

BERLANT, L. y E. Freeman (1992), "Queer Nationality", *Boundary*, núm. 2, pp. 149-180.

BHABHA, H. K. (ed.) (1990), *Nation and Narration*, Londres-Nueva York, Routledge.

—— (1994), *The Location of Culture*, Londres-Nueva York, Routledge.

BHATTACHARJEE, A. (1992), "The Habit of Ex-nomination: Nation, Woman and the Indian Immigrant Bourgeoisie", *Public Culture*, núm. 5, pp. 19-44.

BIRBALSINGH, F. (1986), "Indo-Caribbean Test Cricketers", *Toronto South Asian Review*, núm. 5, pp. 105-117.

Black Public Sphere Collective (1995), *The Black Public Sphere: A Public Culture Book*, Chicago, University of Chicago Press.

BLOCH, M. (1986), *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press.

BONDURANT, J. V. (1958), *Conquest of Violence: The Gandhian, Philosophy of Conflict*, Princeton, Princeton University Press.

BORNEMAN, J. (1992), *Belonging in the Two Berlins: Kin, State, Nation*, Cambridge, Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Harvard University Press.

BRASS, P. R. (1994), *The Politics of India since Independence*, Cambridge, Cambridge University Press.

BRAUDEL, F. (1981-1984), *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century* (3 vols.), Londres, Collins.

BRECKENRIDGE, C. A. (ed.) (1983), "Number Use in the Vijayanagara Era", presentado en *Conference on the Kingdom of Vijayanagar*, the South Asia Institute, University of Heidelberg, Heidelberg, 14-17 de julio.

—— (1989), "The Aesthetics and Politics of Colonial Collecting: India at World Fairs", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 31, pp. 195-216.

—— (1995) (ed.), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

BRECKENRIDGE, C. A. y Peter van der Veer (eds.) (1993), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on a South Asian World*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

BREWER, J. (1989), *The Sinews of Power: War, Money, and the English State, 1688-1783*, Nueva York, Knopf.

CALHOUN, C. (ed.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge-Londres, MIT Press.

CAMPBELL, C. (1987), *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, Basil Blackwell.

CANGUILHEIM, G. (1989), *The Normal and the Pathological*, Nueva York, Zone Books.

CARRITHERS, M.; S. Collins y S. Lukes (eds.) (1985), *The Category of the Person*, Cambridge, Cambridge University Press.

CASHMAN, R. (1980), *Patrons, Players and the Crowd: The Phenomenon of Indian Cricket*, Nueva Delhi, Orient Longman.

CASTORIADIS, C. ([1975] 1987), *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press.

CHAKRABARTY, D. (1983), "Conditions for Knowledge of Working-Class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcutta, 1890-1940", en R. Guha y G. C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

CHATTERJEE, P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books.

—— (1993), *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.

Chicago Cultural Studies Group (1992), "Critical Multiculturalism", *Critical Inquiry*, núm. 3, pp. 530-555.

CLARKE, A. y J. Clarke (1982), "'Highlights and Action Replays': Ideology, Sport and the Media", en J. Hargreaves (ed.), *Sport, Culture and Ideology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

CLIFFORD, J. y G. E. Marcus (eds.) (1986), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnograph*, Berkeley, University of California Press.

COHN, B. S. (1969), "Structural Change in Indian Rural Society", en R. E. Frykenberg (ed.), *Land Control and Social Structure in Indian History*, Madison, University of Wisconsin Press.

—— (1987), "The Census, Social Structure and Objectification in South Asia", en *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Delhi y Londres, Oxford University Press.

COMAROFF, J. y J. L. Comaroff (1992a), "The Madman and the Migrant", en *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

—— (1992b), "Of Totemism and Ethnicity", en *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.

COOPER, F. y A. L. Stoler (1989), "Tensions of Empire and Visions of Rule", *American Ethnologist*, núm. 16, pp. 609-621.

CORBIN, A. (1986), *The Foul and the Fragrant: Odor and the French Social Imagination*, Cambridge, Harvard University Press.

CORTÁZAR, J. (1984), *A Certain Lucas*, G. Rabassa (trad.), Nueva York, Knopf.

CRANE, D. (1972), *Invisible Colleges*, Chicago, University of Chicago Press.

CURTIN, P. (1984), *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge, Cambridge University Press.

DAS, Veena (ed.) (1990), *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi y Nueva York, Oxford University Press.

—— (1995), *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press.

DE CERTEAU, M. (1984), *The Practice of Everyday Life*, Berkeley y Londres, University of California Press.

DELEUZE, G. y F. Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, B. Massumi (trad.), Minneapolis, University of Minnesota Press.

DE MELLOW, M. (1979), *Reaching for Excellence: The Glory and Decay of Sport in India*, Nueva Delhi y Ludhiana, Kalyani.

DESJARLAIS, R. y A. Kleinman (1994), "Violence and Demoralization in the New World Disorder", *Anthropology Today*, núm. 10, pp. 9-12.

DE WAAL, A. (1994), "Genocide in Rwanda", *Anthropology Today*, núm. 10, pp. 1-2.

DIAWARA, M. (1990), "Englishness and Blackness: Cricket as Discourse on Colonialism", *Callaloo*, núm. 13, pp. 830-844.

DIRKS, N. B. (1987), *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

—— (1989), "The Policing of Tradition in Colonial South India", presentado en *Ethnohistory Workshop*, University of Pennsylvania, Filadelfia.

DOCKER, E. (1976), *History of Indian Cricket*, Delhi, Macmillan.

DOUGLAS, M. (1967), "Primitive Rationing", en R. Firth (ed.), *Themes in Economic Anthropology*, Londres, Tavistock.

DOUGLAS, M. y B. Isherwood (1981), *The World of Goods*, Nueva York, Basic Books.

DURANTI, A. y C. Goodwin (1992), *Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press.

ELIAS, N. ([1939] 1978), *The Civilizing Process*, vol. 1, E. Jephcott (trad.), Oxford, Basil Blackwell.

ELIAS, N. y E. Dunning (1986), *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Basil Blackwell.

ENLOE, C. (1986), "Ethnicity, the State, and the New International Order", en J. F. Stack (ed.), *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*, Nueva York, Greenwood Press.

EWALD, F. (1986), *L'État Providence*, París, B. Grasset.

FABIAN, J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press.

FEATHERSTONE, M. (1990), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Identity*, Londres-Newbury Park, Sage.

FELD, S. (1988), "Notes on World Beat", *Public Culture*, núm. 1, pp. 31-37.

FELMAN, S. (1989), "Narrative as Testimony: Camus' *The Plague*", en J. Phelan (ed.), *Reading Narrative: Form, Ethics, Ideology*, Columbia, Ohio State University Press.
FOSTER, R. J. (1991), "Making National Cultures in the Global Ecumene", *Annual Review of Anthropology*, núm. 20, pp. 235-260.
FRASER, N. (1992), "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy", en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge-Londres, MIT Press.
FRAZER, J. G. (1900), *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Londres, Macmillan.
FREITAG, S. (1989), *Collective Action and Community: Public Arenas in the Emergence of Communalism in North India*, Berkeley, University of California Press.
—— (1990), Carta del autor.
FRIEDMAN, J. (1990), "Being in the World: Globalization and Localization", en M. Featherstone (ed.), *Global Culture*, Londres, Sage.
FRYKENBERG, R. E. (1977), "The Silent Settlement in South India, 1793-1853: An Analysis of the Role of Inams in the Rise of the Indian Imperial System", en R. E. Frykenberg (ed.), *Land Tenure and Peasant in South Asia*, Nueva Delhi, Orient Longman.
—— (1987), "The Concept of 'Majority' as a Devilish Force in the Politics of Modern India: A Historiographic Comment", *Journal of the Commonwealth History and Comparative Politics*, núm. 25, pp. 267-274.
GANS, E. (1985), *The End of a Culture: Toward a Generative Anthropology*, Berkeley, University of California Press.
GEERTZ, C. (1963), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, Nueva York, Free Press.
—— (1973), "Ritual and Social Change: A Javanese Example", en *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
—— (1975), "Common Sense as a Cultural System", *Antioch Review*, núm. 33, pp. 5-26.
—— (1980), "Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought", *American Scholar*, núm. 49, pp. 125-159.
—— (1983), *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books.
—— (1988), *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press.
GELLNER, E. (1983), *Nations and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press.
GIDDENS, A. (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press.
GINSBURG, F. (1993), "Aboriginal Media and the Australian Imaginary", *Public Culture*, núm. 5, pp. 557-578.
GOFFMAN, E. (1951), "Symbols of Class Status", *British Journal of Sociology*, núm. 2, pp. 294-304.
Government of Maharashtra (1975), *The Joint Report of 1847: Measurement and Classification Rules of the Deccan, Gujerat, Konkan and Kanara Surveys*, Nagpur, Government Press.
GUHA, R. (1983), "The Prose of Counter-Insurgency", en R. Guha (ed.), *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 2, Nueva Delhi y Londres, Oxford University Press.

GUPTA, A. y J. Ferguson (1992), "Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, núm. 7, pp. 6-23.

HABERMAS, J. (1989), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.

HABIB, I. (1963), *The Agrarian System of Mughal India (1556-1707)*, Bombay-Londres, Asia Publishing House.

—— (1982), *An Atlas of the Mughal Empire: Political and Economic Maps*, Delhi-Nueva York, Oxford University Press.

HACKING, I. (1975), *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.

—— (1982), "Biopower and the Avalanche of Printed Numbers", *Humanities in Society*, núm. 5, pp. 279-295.

—— (1986), "Making Up People", en T. C. Heller, M. Sosna y D. E. Willbery (eds.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Stanford University Press.

HALBWACHS, M. ([1950] 1980), *The Collective Memory*, Nueva York, Harper & Row.

HALL, S. (1986), "Cultural Studies: Two Paradigms", en R. Collins *et al.* (eds.), *Media, Culture, and Society: A Critical Reader*, Londres, Sage.

HAMELINK, C. (1983), *Cultural Autonomy in Global Communications*, Nueva York, Longman.

HANDLER, R. (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.

HANIF, M. (1995), "City of Death", *India Today*, 15 de julio, pp. 34-41.

HANKS, W. F. (1989), "Text and Textuality", *Annual Review of Anthropology*, núm. 18, pp. 95-127.

HANNERZ, U. (1987), "The World in Creolization", *Africa*, núm. 57, pp. 546-559.

—— (1989), "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture*, núm. 1, pp. 66-75.

—— (1992), *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, Nueva York, Columbia University Press.

HANSEN, M. (1991), *Babel and Babylon: Spectatorship in American Silent Film*, Cambridge, Harvard University Press.

—— (1993), "Unstable Mixtures, Dilated Spheres: Negt and Kluge's *The Public Sphere and Experience*, Twenty Years Later", *Public Culture*, núm. 5, pp. 179-212.

HARGREAVES, J. (ed.) (1982), *Sport, Culture and Ideology*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

HARVEY, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Basil Blackwell.

HASAN, M. (1979), *Nationalism and Communal Politics in India, 1916-1928*, Nueva Delhi, Manohar.

HAZARE, V. (1976), *Cricket Replayed*, Bombay, Rupa.

—— (1981), *A Long Innings*, Bombay, Rupa.

HEBDIGE, D. (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, Londres-Nueva York, Routledge.

HECHTER, M. (1975), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Berkeley, University of California Press.

HELMS, M. W. (1988), *Ulysses' Sail: An Ethnographic Odyssey of Power, Knowledge, and Geographical Distance*, Princeton, Princeton University Press.

HERZFELD, M. (1982), *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press.

HINKSON, J. (1990), "Postmodernism and Structural Change", *Public Culture*, núm. 2, pp. 82-101.

HIRSCHMAN, A. O. (1970), *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press.

HOBSBAWM, E. (1992), "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, núm. 8, pp. 3-8.

—— (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOBSBAWM, E. y T. Ranger (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Nueva York, Columbia University Press.

HODGSON, M. (1974), *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization* (3 vols.), Chicago, University of Chicago Press.

HUIZINGA, J. ([1944] 1950), *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*, Nueva York, Roy.

HUTCHINS, F. G. (1967), *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India*, Princeton, Princeton University Press.

HYMES, D. H. (1969), *Reinventing Anthropology*, Nueva York, Pantheon.

—— (1974), *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Perspective*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

INDEN, R. B. (1990), *Imagining India*, Oxford-Cambridge, Basil Blackwell.

ISAACS, H. (1975), *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, Nueva York, Harper & Row.

IVY, M. (1988), "Tradition and Difference in the Japanese Mass Media", *Public Culture*, núm. 1, pp. 21-29.

—— (1989), "Critical Texts, Mass Artifacts: The Consumption of Knowledge in Postmodern Japan", en M. Miyoshi y H. D. Harootunian (eds.), *Postmodernism and Japan*, Durham, Duke University Press.

—— (1995), *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago, University of Chicago Press.

IYER, P. (1988), *Video Night in Kathmandu*, Nueva York, Knopf.

JAMES, C. L. R. (1963), *Beyond a Boundary*, Londres, Stanley Paul.

JAMESON, F. (1983), "Postmodernism and Consumer Society", en H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, Bay Press, pp. 111-125.

—— (1986), "Third World Literature in the Era of Multi-National Capitalism", *Social Text*, núm. 15, pp. 65-88.

—— (1989), "Nostalgia for the Present", *South Atlantic Quarterly*, núm. 88, pp. 517-537.

—— ([1979] 1990), "Reification and Utopia in Mass Culture", en *Signatures of the Visible*, Nueva York-Londres, Routledge.

JOHNSON, R. (1986), "What Is Cultural Studies Anyway?", *Social Text*, núm. 16, pp. 38-80.

KANG, S.-Y.; J. MacAloon y R. DaMatta (eds.) (1988), *The Olympics and Cultural Exchange*, Seúl, Hanyang University, Institute for Ethnological Studies.

KAPFERER, B. (1988), *Legends of People, Myths of State*, Washington, Smithsonian Institution Press.

KAVIRAJ, S. (1994), "On the Construction of Colonial Power", en D. Engels y S. Marks (eds.), *Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India*, Londres-Nueva York, I. B. Tauris.

KELLY, W. (1990), "Japanese No-Noh: The Crosstalk of Public Culture in a Rural Festivity", *Public Culture*, núm. 2, pp. 65-81.

KEOHANE, R. (ed.) (1986), *Neo-Realism and Its Critics*, Nueva York, Columbia University Press.

KING, A. (1991), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Basingstoke, Macmillan Education.

KOPYTOFF, I. (1986), "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process", en A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press.

KOTHARI, R. (1989a), "Communalism: The New Face of Indian Democracy", en *State against Democracy: In Search of Humane Governance*, Delhi, Ajanta Publications; Nueva York, New Horizon Press.

—— (1989b), "Ethnicity", en *Rethinking Development: In Search of Humane Alternatives*, Delhi, Ajanta Publications; Nueva York, New Horizon Press.

—— (1989c), *State against Democracy: In Search of Humane Governance*, Nueva York, New Horizon.

KOTKIN, J. (1993), *Tribes: How Race, Religion, and Identity Determine Success in the New Global Economy*, Nueva York, Random House.

LACLAU, E. y C. Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso.

LAKOFF, G. y M. Johnson (1980), *Metaphors We Live By*, Chicago-Londres, University of Chicago Press.

LASH, S. y J. Urry (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press.

LAWTON, R. (ed.) (1978), *The Census and Social Structure: An Interpretive Guide to Nineteenth Century Censuses for England and Wales*, Londres-Totowa, F. Cass.

LEE, B. (1993), "Going Public", *Public Culture*, núm. 5, pp. 165-178.

LEFEBVRE, H. (1991), *The Production of Space*, Cambridge-Oxford, Blackwell.

LEFORT, C. (1986), *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MIT Press.

LEWIS, G. (1986), "The Look of Magic", *Man*, núm. 21, pp. 414-437.

LUDDEN, D. E. (1988), "Agrarian Commercialism in Eighteenth Century South India: Evidence from the 1823 Tirunelveli Census", *Indian Economic and Social History Review*, núm. 25, pp. 493-519.

—— (1991), Conversación con el autor, Filadelfia.

—— (1993), "Orientalist Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge", en C. A. Breckenridge y P. van der Veer (eds.), *Orientalism and the Postcolonial Predicament: Perspectives on South Asia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

LUTZ, C. A. y L. Abu-Lughod (eds.) (1990), *Language and the Politics of Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

MACALOON, J. (1981), *This Great Symbol: Pierre de Coubertin and the Origins of the Modern Olympic Games*, Chicago, University of Chicago Press.

—— (1984), *Rite, Drama, Festival and Spectacle*, Filadelfia, Institute for the Study of Human Issues.

—— (1990), "Steroids and the State Dubin, Melodrama and the Accomplishment of Innocence", *Public Culture*, núm. 2, pp. 41-64.

MALINOWSKI, B. ([1922] 1950), *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, E. P. Dutton.

MALKKI, L. H. (1995), *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.

MANDEL, E. (1978), *Late Capitalism*, Londres, Verso.

MANI, L. (1990), "Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India", en K. Sangari y S. Vaid (eds.), *Recasting Women: Essays in Colonial History*, Nueva Delhi, Kali for Women.

MARCUS, G. y M. Fischer (1986), *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

MARSHALL, T. (1987), "It's Now Cricket to Play Hardball", en *This World*, 22 de noviembre.

MARTIN, E. (1992), "The End of the Body?", *American Ethnologist*, núm. 19, pp. 121-140.

MATTELART, A. (1983), *Transnationals and the Third World: The Struggle for Culture*, South Hadley, Bergin and Garvey.

MAUSS, M. (1973), "Techniques of the Body", *Economy and Society*, núm. 2, pp. 70-85.

—— ([1923] 1976), *The Gift*, Nueva York, Norton.

MBEMBE, A. (1992), "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarity in the Postcolony", *Public Culture*, núm. 4, pp. 1-30.

MBEMBE, A. *et al.* (1992), "Belly-up: More on the Postcolony", *Public Culture*, núm. 5, pp. 46-145.

MCCRACKEN, G. D. (1988), *Culture and Consumption: New Approaches to the Symbolic Character of Consumer Goods and Activities*, Bloomington, Indiana University Press.

MCKENDRICK, N.; N. J. Brewer y J. H. Plumb (1982), *The Birth of a Consumer Society: The Commercialization of Eighteenth-Century England*, Bloomington, Indiana University Press.

MCLUHAN, M. y B. R. Powors (1989), *The Global Village: Transformations in World, Life and Media in the 21st Century*, Nueva York, Oxford University Press.

MCQUEEN, H. (1988), "The Australian Stamp: Image, Design and Ideology", *Arena*, núm. 84, pp. 78-96.

MEYROWITZ, J. (1985), *No Sense of Place: The Impact of Electronic Media on Social Behavior*, Nueva York, Oxford University Press.

MILLER, D. (1987), *Material Culture and Mass Consumption*, Londres, Basil Blackwell.

MILLER, M. (1981), *The Bon Marche: Bourgeois Culture and the Department Store, 1869-1920*, Princeton, Princeton University Press.

MINTZ, S. W. (1985), *Sweetness and Power*, Nueva York, Viking-Penguin.

MITRA, A. (1986), "Cricket Frenzy Unites a Dishevelled Subcontinent", *Far Eastern Economic Review*, 10 de julio, pp. 48-49.

MONEY, J. (1989), "Teaching in the Marketplace, or Caesar Adsum Jam Forte Pompey Aderat: The Retailing of Knowledge in Provincial England", presentado en Clark Library, UCLA, 4 de marzo.

MOORE, S. F. (1993), *Moralizing States and the Ethnography of the Present*, Arlington, American Anthropological Association.

MUKERJI, C. (1983), *From Graven Images: Patterns of Modern Materialism*, Nueva York, Columbia University Press.

MULVEY, L. (1975), "Visual Pleasure and Narrative Cinema", *Screen*, núm. 16, pp. 6-18.

MUNN, N. D. (1986), *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

NANDY, A. (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press.

—— (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias*, Delhi, Oxford University Press.

—— (1989a), "The Political Culture of the Indian State", *Daedalus*, núm. 118, pp. 1-26.

—— (1989b), *The Tao of Cricket: On Games of Destiny and the Destiny of Games*, Nueva York, Viking.

NEALE, W. C. (1969), "Land Is to Rule", en R. E. Frykenberg (ed.), *Land Control and Social Structure in Indian History*, Madison, University of Wisconsin Press.

NICOLL, F. (1989), "My Trip to Alice", *Criticism, Heresy and Interpretation*, núm. 3, pp. 21-32.

NIGAM, S. (1990), "Disciplining and Policing the'Criminals by Birth', Part 2: The Development of a Disciplinary System, 1871-1900", *Indian Economic and Social History Review*, núm. 27, pp. 257-287.

ORTNER, S. B. (1991), "Reading America: Preliminary Notes on Class and Culture", en R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research.

PANDEY, G. (1990), *The Construction of Communalism in Colonial North India*, Nueva Delhi-Londres, Oxford University Press.

PANT, R. (1987), "The Cognitive Status of Caste in Colonial Ethnography: A Review of Some Literature of the North West Provinces and Oudh", *Indian Economic and Social History Review*, núm. 24, pp. 145-162.

PARFIT, D. (1986), *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.

PARKIN, D. (1978), *The Cultural Definition of Political Response*, Londres, Academic Press.

PERLIN, F. (1983), "Proto-Industrialization and Pre-Colonial South Asia", *Past and Present*, núm. 98, p. 94.

—— (1987), "Money-Use in Late Pre-Colonial India and the International Trade in Currency Media", en J. F. Richards (ed.), *The Imperial Monetary System of Mughal India*, Delhi, Oxford University Press.

PITKIN, H. F. (1967), *The Concept of Representation*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press.

PRAKASH, G. (1990), "Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India", *South Asian Studies*, núm. 44, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.

PRESLER, F. A. (1987), *Religion under Bureaucracy: Policy and Administration for Hindu Temples in South India*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
PRESTON, L. W. (1989), *The Devs of Cincvad: A Lineage and the State in Maharashtra*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
PURI, N. (1982), "Sports versus Cricket", en *India International Centre Quarterly*, núm. 9, pp. 146-154.
RABINOW, P. (1986), "Representations are Social Facts: Modernity and Post-modernity in Anthropology", en J. Clifford and G. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
—— (1989), *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, MIT Press.
RAIJI, V. (1976), *L. P. Jai: Memories of a Great Batsman*, Bombay, Tyeby.
ROBBINS, B. (ed.) (1993), *The Phantom Public Sphere*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
ROBERTS, M. (1985), "Ethnicity in Riposte at a Cricket Match: The Past for the Present", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 27, pp. 401-429.
ROBERTSON, R. (1990), "Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept", *Theory, Culture and Society*, núm. 7, pp. 15-30.
—— (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Newbury Park-Londres, Sage.
ROBINSON, F. (1974), *Separatism among Indian Muslims: The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, Londres-Nueva York, Cambridge University Press.
ROJEK, C. (1987), *Capitalism and Leisure Theory*, Londres, Tavistock.
ROSALDO, R. (1989), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press.
ROSENAU, J. (1990), *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press.
ROUSE, R. (1991), "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism", *Diaspora*, núm. 2, pp. 8-23.
SAHLINS, M. (1972), *Stone Age Economics*, Nueva York, Aldine.
—— (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
—— (1985), *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press.
—— (1992), "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History", The 1992 Ryerson Lecture, 29 de abril, Universidad de Chicago, *The University of Chicago Record*, 4 de febrero de 1993.
SAID, E. W. (1978), *Orientalism*, Nueva York, Vintage Books.
SALVE, N. K. P. (1987), *The Story of the Reliance Cup*, Nueva Delhi, Vikas.
SARASWATHI, S. (1974),, *Minorities in Madras State: Group Interest in Modern Politics*, Delhi, Impex India.
SAWCHUK, K. (1988), "A Tale of Inscription/Fashion Statements", en A. y M. Kroker (eds.), *Body Invaders: Panic Sex in America*, Basingstoke, Macmillan Education.
SCHAFER, E. (1963), *Golden Peaches of Samarkand: A Study of T'ang Exotics*, Berkeley, University of California Press.

SCHIEFFELIN, E. (1985), "Performance and the Cultural Construction of Reality: Spirit Seances among a New Guinea People", *American Ethnologist*, núm. 12, pp. 707-724.

SCHILLER, H. (1976), *Communication and Cultural Domination*, White Plains, International Arts and Sciences.

SCHUDSON, M. (1984), *Advertising, the Uneasy Persuasion*, Nueva York, Basic Books.

SCOTT, J. C. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press.

—— (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.

SHAH, A. M. (1989), "Caste and the Intelligentsia", *Hindustan Times*, 24 de marzo.

SHASTRI, R. y S. Patil (1982), *Shatak Shatkar* (in Marathi), Bombay, Aditya Prakashan.

SHILS, E. (1957), "Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties", *British Journal of Sociology*, núm. 8, pp. 130-145.

SIMMEL, G. ([1904] 1957), "Fashion", *American Journal of Sociology*, núm. 62, pp. 541-558.

SMITH, P. (1988), "Visiting the Banana Republic", en A. Ross (ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

SMITH, R. S. (1985), "Rule-By-Records and Rule-By-Reports: Complementary Aspects of the British Imperial Rule of Law", *Contributions to Indian Sociology*, núm. 19, pp. 153-176.

STACK, J. F. Jr. (ed.) (1986), *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*, Nueva York, Greenwood Press.

STEWART, S. (1984), *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

SUTTON, D. S. (1995), "Consuming Counterrevolution: The Ritual and Culture of Cannibalism in Wuxuan, Guangxi, China, May to July 1968", *Comparative Studies in Society and History*, núm. 37, pp. 136-172.

TAMBIAH, S. J. (1986), *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago, University of Chicago Press.

—— (1990), "Presidential Address: Reflections on Communal Violence in South Asia", *The Journal of Asian Studies*, núm. 49, pp. 741-760.

THAPAR, R. (1989), "Imagined Religious Communities? Ancient History and the Modern Search for a Hindu Identity", *Modern Asian Studies*, núm. 23, pp. 209-232.

THOMAS, K. (1987), "Numeracy in Modern England", *Transactions of the Royal Historical Society*, núm. 37, pp. 103-132.

THOMPSON, E. P. (1967), "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", *Past and Present*, núm. 38, pp. 56-97.

THORNTON, R. (1988), "The Rhetoric of Ethnographic Holism", *Cultural Anthropology*, núm. 3, pp. 285-303.

TRIPATHI, S. (1990), "Sharjah: A Crass Carnival", *India Today*, 31 de mayo, pp. 88-91.

TROUILLOT, M.-R. (1991), "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness", en R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research.

TURNER, T. (1992), "Defiant Images: The Kapayo Appropriation of Video", *Anthropology Today*, núm. 8, pp. 5-16.

URBAN, G. y J. Sherzer (eds.) (1991), *Nations-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press.

VACHANI, L. (1989), "Narrative, Pleasure and Ideology in the Hindi Film: An Analysis of the Outsider Formula", M. A. tesis, Annenberg School of Communication, Universidad de Pennsylvania.

VAN DER VEER, P. (1989), "The Power of Detachment: Disciplines of Body and Mind in the Ramanandi Order", *American Ethnologist*, núm. 16, pp. 458-470.

—— (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, Berkeley-Londres, University of California Press.

VAN GENNEP, A. ([1908] 1965), *The Rites of Passage*, Londres, Kegan Paul.

VEBLEN, T. (1912), *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York, Macmillan.

WALLERSTEIN, I. (1974), *The Modern World System* (2 vols.), Nueva York-Londres, Academic Press.

WARNER, M. (1990), *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*, Cambridge, Harvard University Press.

—— (1992), "The Mass Public and the Mass Subject", en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press.

WASHBROOK, D. A. (1976), *The Emergence of Provincial Politics: The Madras Presidency, 1870-1920*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.

WILLIAMS, R. (1976), *Keywords*, Nueva York, Oxford University Press.

WILLIAMS, R. H. (1982), *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France*, Berkeley, University of California Press.

WOLF, E. (1982), *Europe and the People without History*, Berkeley, University of California Press.

YOSHIMOTO, M. (1989), "The Postmodern and Mass Images in Japan", *Public Culture*, núm. 1, pp. 8-25.

ZARILLI, P. (1995), "Repositioning the Body: An Indian Martial Art and its Pan-Asian Publics", en C. A. Breckenridge (ed.), *Consuming Modernity: Public Culture in a South Asian World*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

ZOLBERG, A. R.; A. Suhrke y S. Aguayo (1989), *Escape from Violence*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press.

ÍNDICE

La idea de que el mundo se vuelve más y más pequeño -repetida en los medios masivos e instaurada como núcleo de debate en el campo de las ciencias sociales y los estudios culturales- se manifiesta como una realidad que las personas experimentan diariamente en múltiples, y a veces naturalizadas, prácticas cotidianas: la comida, las películas, los libros, los productos, los modos de las relaciones personales, la agenda política y cultural hegemónica.

La mirada de Arjun Appadurai, interesada en los efectos culturales de este empequeñecimiento, enfoca los desafíos de la vida contemporánea ubicándolos en una perspectiva global general. Así *La modernidad desbordada* ofrece un nuevo marco para los estudios culturales de la globalización y muestra de qué manera la imaginación funciona como una fuerza social en el mundo contemporáneo, en tanto ella provee de nuevos criterios de identidad para crear alternativas al Estado nación, cuyo momento histórico parece estar concluyendo.

Appadurai examina esta globalización caracterizándola por la acción simultánea de dos fuerzas -las migraciones masivas y la mediación electrónica- y establece nuevas miradas sobre cuestiones como el consumo popular, los debates alrededor del multiculturalismo y la violencia étnica.

La modernidad desbordada propone un recorrido por oposiciones tradicionales como poder y cultura, tradición y modernidad, global y local, que pone en el centro el rol de la imaginación en la construcción del mundo.



LA MODERNIDA
DESBORDADA

DISEÑO/CA



ISBN 950-557-406-1

